

مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والحداثة

دراسات .. ومناقشات

الدكتور محمد عابد الجابري

التراث والحداثة

دراسات .. ومناقشات



مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والحداثة

دراسات .. ومناقشات

الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو ١٩٩١

المحتويات

القسم الثالث
مناقشات

مقدمة

يضم هذا المؤلف مجموعة من الدراسات والمناقشات أنجزت في أوقات متباعدة، وتتناول موضوعات مختلفة، ولكنها تدور كلها حول مسألة رئيسية واحدة، هي مسألة المنهج والرؤية في الدراسات التراثية. ولما كان الأمر كذلك، أي لما كانت تجمعها وحدة الموضوع، فقد ارتأينا ترتيبها على أساس نوع علاقتها به:

وهكذا أدرجنا في قسم أول مجموعة من الأبحاث يتناول بعضها مسألة المنهج والرؤية تناولاً مباشراً، تنظيراً وتطبيقاً، بينما يطرح بعضها الآخر ضرورة الانخراط الواعي في الفكر العالمي المعاصر للاستفادة من المناهج الحديثة والتفتح على الرؤى الجديدة. ثم أدرجنا في قسم ثان مجموعة أخرى هي عبارة عن دراسات قطاعية أو تطبيق ميداني للمنهج الذي اخترناه.

ولما كانت أعمالنا في هذا المجال قد حظيت بمناقشة عدد من الزملاء الأساتذة، في المغرب والمشرق، فقد رأينا من المفيد ادراج نصوص حوار ومناقشات جرت بيني وبين بعض الزملاء محتفظين بنصها كما نشرته مجلات فكرية. إن هذه النصوص التي جعلنا منها القسم الثالث من هذا الكتاب تكتسي أهمية خاصة لكونها تتضمن توضيحات لمسائل أثيرت على سبيل الاستفهام أو الاعتراض، فضلاً عن أنها تقدم وجهات نظر زملاء باحثين تختلف قليلاً أو كثيراً عن وجهة نظرنا، وهي بذلك تغني الموضوع وتفتح أمام القارىء آفاقاً جديدة.

هذا وقد صدّرنا كلاً من القسمين الأول والثاني بـ «استهلال» عرضنا فيه باختصار لمضمون الدراسات المدرجة فيهما، وتطرقنا بالمناسبة إلى ما راج من اعتراضات على منهجنا أو على المفاهيم التي استعملناها، فأدلينا بتوضيحات، ووضعنا

بعض النقط على بعض الحروف. أما نصوص القسم الثالث فهي مناقشات جادة هادفة ومثمرة جرت بمناسبة ظهور هذا الكتاب أو ذاك من كتبنا، ولذلك ارتأينا ادراجها مرتّبة حسب تواريخها.

* * *

وإذا نحن أردنا أن نحدد مكان هذا الكتاب على قائمة مؤلفاتنا فإنه يمكن القول إنه الكتاب الثالث في سلسلة، ظهر الأول منها عام ١٩٧٧ بعنوان: **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**[1]، وظهر الثاني عام ١٩٨٠ بعنوان: **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**[2]. ومع أن هذه الكتب الثلاثة ليست أجزاء لمؤلف واحد، ومع أنها تضم دراسات وأبحاثاً أنجزت في حقب زمنية متباعدة، فإنها مسكونة بهاجس واحد، هاجس العمل على بلورة رؤية جديدة لتراثنا العربي الاسلامي باصطناع منهجية حديثة في البحث والفهم والافهام. وهكذا يمكن النظر إلى هذه الكتب الثلاثة كمصنّف واحد يضم دراسات وأبحاثاً قطاعية «تجريبية» قمنا بها على مدى ربع قرن؛ وقد مكنتنا هي ومواد أولية أخرى لم يكتب لها النشر، من وضع «خريطة» لكتاب مبوّب بمنهج يقدم قراءة جديدة لتراثنا العربي الاسلامي في كليته وعلى مدى زمانه، أقصد كتابنا نقد العقل العربي الذي يرى فيه بعض الزملاء من الباحثين والنقاد «مشروعاً متكاملاً» ينسبونه إلى كاتب هذه السطور.

وإذا كان من التواضع الكاذب اخفاء الاعتزاز وإظهار عدم الاكتراث بما ينطوي عليه هذا الوصف من تقدير، فإن الاخلاص للحقيقة يفرض عليّ التصريح بأنني لم أكن أفكر ولا كان يخطر ببالي - عندما بدأت خطواتي الأولى في البحث العلمي مع متتصف الستينيات حينما شرعت في إعداد أطروحتي عن ابن خلدون التي دافعت عنها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠ ونشرت في السنة التالية بعنوان **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**[3] - أقول لم أكن أفكر، لا أثناء إعدادي للأطروحة المذكورة ولا بعد نشرها، في انجاز «مشروع فكري» ما. لقد دخلت باب البحث العلمي سنة ١٩٦٧ مع بداية عملي في الجامعة (كلية الآداب، جامعة محمد الخامس - الرباط). ومن خلال البحث والتدريس والمناقشة مع الطلاب ومع الزملاء في الندوات العلمية وغيرها تولّدت لديّ الرغبة في حصر مجهودي العلمي المتواضع في

---

(١) محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧).

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٣) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

«اختصاص» واحد، بعد أن كانت ظروف التدريس في جامعة فتيّة قد فرضت عليّ وعلى زملائي آنذاك الخوض في أكثر من اختصاص. وهكذا قررت الانصراف إلى الدراسات التراثية، العربية الاسلامية، بعد أن كنت طرقت أبواباً معرفية أخرى دراسة وتدريساً (فلسفة العلوم، تاريخ الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس والتحليل النفسي...)، هذا إضافة إلى ممارسة سياسية ومشاغل ايديولوجية كانت تستقطب معظم وقتي وجهدي خلال الستينيات والسبعينيات.

لقد انقطعت إذن منذ بداية الثمانينيات إلى الدراسات التراثية محاولاً بلورة منهج ورؤية يستجيبان لجانب من اهتماماتنا الفكرية المعاصرة، كان وما يزال يشكل همّاً فكرياً، وبكيفية خاصة للجيل الصاعد من الشباب المتعلم. وكان أحد طلبتي قد عبّر عن هذا الهَمّ حين سألني بعد الفراغ من الدرس في يوم ما من أوائل السبعينيات، قائلاً «كيف نتعامل مع التراث يا أستاذ؟» وكان الدرس حول الفارابي، وكنت أحاول شد اهتمام طلابي إلى فلسفته، ولكن من منظور لم يكونوا يجدون فيه ما يربطه باهتماماتهم آنذاك. لقد كانوا يومئذ مشدودين أكثر إلى ما كان يروج في الساحة الفكرية الفرنسية، وبالخصوص فلسفة باشلار العلمية وقراءة ألتوسير لرأس المال وما إلى ذلك. لقد وعيت في الحين أبعاد ذلك السؤال: فهذا شاب يعيش في عصر يختلف تماماً عن العصر الذي ينتمي إليه تراثنا الفكري، ولكنه يجد حاجة في نفسه، من أجل تأكيد ذاته وتعزيز هويته، إلى الارتباط بتراث أجداده، ارتباطاً لا ينقله إليهم مغترباً في عصرهم بل ينقل تراثهم إليه في لباس عصري، أعني بمنهجية حديثة ورؤية معاصرة. لقد أثار فيّ ذلك السؤال نوعاً خاصاً من الدهشة أقرب إلى ذلك النوع الذي يقول عنه الفلاسفة انه أصل التفلسف والدافع إليه. لقد اندفعت بحماس وجدية، وبصبر وأناة، إلى الدراسة والبحث، في التراث والفكر المعاصر معاً، عسى أن أتمكن من المساهمة في تقديم جواب عن ذلك السؤال الذي أحسست منذ سماعه أنه سؤال جيل بأكمله، سؤال عصرنا الثقافي العربي الراهن. وبقدر ما كنت أعي، تدريجياً، إني أتقدم على طريق بلورة منهج ورؤية من خلال دراسات قطاعية ـ نشرت في ما بعد في كتابنا نحن والتراث ـ بقدر ما أخذ يتبلور في ذهني مشروع نقدي هو الذي أصبح الآن، بعد عشر سنوات من العمل المتواصل المجهد، مشخصاً في كتاب من ثلاثة أجزاء (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي)[4].

* * *

---

(٤) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

وبعد، فلقد وجدنا أنفسنا ننساق إلى هذا النوع من الكلام الذي يختلط فيه الذاتي بالموضوعي لأننا أردنا أن نجعل القارىء الذي صاحبنا طوال العقود الثلاثة الماضية من خلال انتاجنا الفكري يشعر بما نشعر به اليوم من أنه رغم كل المجهود الذي بذله جيلنا والجيل السابق فنحن ما نزال في بداية الطريق. إن الجواب عن السؤال/ الهمّ الذي أشرنا إليه، سؤال «كيف نتعامل مع التراث؟»، لا يمكن تقديمه كتابة ومرة واحدة. إنه من تلك الأسئلة التي تحثّ على العمل لتجديد طرح السؤال كلما حصل تقدم على طريق الجواب. إنه سؤال «الحداثة»، سؤال يندرج تحت اشكالية «الأصالة والمعاصرة» التي تسكن الفكر العربي منذ قرن من الزمان ولم يتمكّن بعد من تجاوزها.

وإذا كنا قد خطونا خطوة، نعتقد أنها تأسيسية، على طريق الانتقال بالعلاقة بين «التراث» و«الحداثة» من مستوى العلاقة الاشكالية، المنضوية تحت اشكالية «الأصالة والمعاصرة»، إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب أن لا ننسى أننا لم نتحرك إلا على خط واحد، خط نقد العقل، النظري والسياسي، بينما ان «تحديث كيفية تعاملنا مع التراث» تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة من بينها، على سبيل المثال، مجال ما يعبّر عنه اليوم بـ «تطبيق الشريعة». ولعل العمل في هذا المجال أصبح يكتسي أولوية خاصة، فشعار «تطبيق الشريعة» قد تحول إلى شعار ايديولوجي يوظف في معارك ظرفية غير واضحة المنطلق والمبتغى، ولا يستبعد أن يكون كثير منها تحركه أيد غير نظيفة أو جهات مشبوهة تستغل تطلعات شبابنا وعواطف شعبنا. إن المناداة بـ «تطبيق الشريعة» كان دائماً شعار الحركات الاصلاحية في التاريخ الاسلامي، وكان يعبّر عنه بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو مبدأ اسلامي أصيل. وإذا كانت حركات الاصلاح في الماضي قد مارست التجديد من خلال الدعوة إلى الرجوع الى ما كان عليه «السلف الصالح» فلأن المجتمع العربي كان إلى وقت قريب امتداداً تكرارياً لما كان عليه حال المجتمع والحضارة زمن «السلف الصالح»، ولذلك كان يكفي لـ «كسر البدع» وإدخال المستجدات تحت حكم القواعد والأحكام الفقهية البحث لها عن أشباه ونظائر في «سيرة السلف» ونوع قراءتهم للنصوص. ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بدايات القرن الماضي متشابهة متناظرة فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال: كيف نتعامل مع التراث؟ لم يكن في وقائع حياة الانسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن «التراث». لقد كان حاضره امتداداً للماضي ونسخة منه.

أما اليوم فالأمر يختلف تماماً. إن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة، تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف، وبالتالي فالاحتكام إلى «الأشباه والنظائر» لا يكفي، بل ربما لا يجدي،

لأن معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي. وإذن فالإصلاح أو «تطبيق الشريعة» أصبح يتطلب ليس فقط الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا، خصوصاً منها تلك التي لا بد منها لاكتساب المناعة والقوة والاسهام في تحرير الانسان وتقدم الحضارة. وهذا النوع الجديد من اعادة تأصيل الأصول الذي يجب الارتفاع به إلى مستوى متطلبات عصرنا يستلزم ليس فقط استيفاء الشروط التي اشترطها الأقدمون في «المجدد» بل يتطلب كذلك استيفاء الشروط التي يشترطها عصرنا في كل من يريد أن يتعامل معه من موقع الفاعل وليس من موقع المنفعل الهارب.

وإذن فالسؤال: «كيف نتعامل مع التراث؟» سؤال متعدد الأبعاد، وهو فضلاً عن ذلك يطرح سؤالاً آخر ملازماً له هو: «كيف نتعامل مع عصرنا؟»، وهو كالأول ذو بعدين: بعد فكري وبعد عملي. فهو من جهة يطرح مسألة الانخراط الواعي النقدي في الفكر العالمي المعاصر، وهو من جهة أخرى يطرح الشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة وغرس للعلم والتكنولوجيا... وفي ما يخص البعد الأول وهو المتصل مباشرة بالمجال الذي تندرج فيه الدراسات والمناقشات التي يضمها هذا الكتاب فإن السؤال: «كيف نتعامل مع الفكر العالمي المعاصر» - الوجه الآخر لسؤال: «كيف نتعامل مع التراث» - يطرح، في ما يحيل إلينا، مهمة شبيهة بتلك التي قمنا بها في كتابنا نقد العقل العربي، أعني بذلك انجاز «قراءة عربية» للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعاً لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو: قراءة نقدية، متجددة ومتواصلة، تبرز تاريخيته ونسبيته وحدود العموم والخصوص فيه، وتفضح بالتالي ميوله إلى الهيمنة واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها.

من هنا شعورنا المتزايد بأن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز «نقد العقل الأوروبي». ذلك لأن «العقل الأوروبي» بالنسبة إلينا ليس هو فقط ما يقوله عن نفسه بل هو أيضاً وبالدرجة الأولى ما ينتقل منه إلى أسماعنا وكيفية فهمنا له، وهي أمور تحتاج إلى مراجعة ونقد. إن نقد «الأنا» يتطلب نقد «الآخر»، ونقد «الآخر» لا يكون جذرياً إلا إذا كان أولاً وقبل كل شيء نقداً لصورته في «الأنا» الناقد.

سؤال «الحداثة» سؤال متعدد الأبعاد، سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها... إنه سؤال جيل بل أجيال... سؤال متجدد بتجدد الحياة.

الدار البيضاء، نيسان/ ابريل ١٩٩١

القِسمُ الأول

مَسألة المنهج والرؤية

استهلال:
الحداثة والتراث

نسمع من حين لآخر أصواتاً تضع، بصورة أو بأخرى، «الاشتغال بالتراث» موضع السؤال: «لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث؟ ألا يتعلق الأمر بردة فكرية؟». بل هناك من يذهب إلى حد القول إن الأمر يتعلق بظاهرة مَرضية، بـ «عُصاب جماعي» أصاب المثقفين العرب بعد نكسة ١٩٦٧ فارتدوا ناكصين إلى الوراء، إلى «التراث». والذين يقولون هذا يشتكون من أن الاهتمام بـ «التراث» وقضاياه يصرف عن الاهتمام بـ «الحداثة» ومتطلباتها. إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الاسلامي هو، ككل تراث، مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي وبالتالي فلا يشتغل بها ـ إذا كان ولا بد ـ إلا المختصون الأكاديميون في دراسة شؤون الماضي، وفي هذه الحالة يجب أن ينحصر الاهتمام به في اطار قاعات الدرس الجامعي وصفحات المجلات العلمية المختصة وحدها. بعبارة أخرى ان هؤلاء المشتكين من اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بالتراث، هذا الاهتمام «الزائد»، يعتقدون أن ذلك إنما يتم على حساب الاهتمام بـ «الحداثة».

ونحن نعتقد أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كاف للمشكل المطروح في الثقافة العربية. ذلك أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الحركة» داخلها لا تتجسم في انتاج الجديد، بل في إعادة انتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلّس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبّرنا عنه بـ «الفهم التراثي للتراث» وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما

نسميه بـ «المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب «المعاصرة» وليس في خطاب «الأصالة» الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، ولكن صحيح أيضاً أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها «أصولاً» لها. وحتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة «عالمية» فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها. إنها إذ تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، انها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص. وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصورنا لـ «التراث» من البطانة الايديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية.

من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق «حداثة عربية». والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان... في أوروبا يتحدثون اليوم عن «ما بعد الحداثة» باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب «عصر الأنوار» (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب «عصر النهضة» (القرن السادس عشر...).

أما في العالم العربي فالوضع يختلف: ان «النهضة» و «الأنوار» و «الحداثة» لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن «الحداثة» فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة «الأنوار» ومرحلة «النهضة» التي تقوم أساساً على «الإحياء»، إحياء «التراث» والانتظام فيه نوعاً من الانتظام. إن

الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة «العالمية» كفاعلين وليس كمجرد منفعلين.

قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: أنا آخذ الحداثة «العالمية» كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته بذاته. ومع شكنا في امكانية قيام مثل هذه الوضعية، وضعية مثقف يعيش حداثة تكفي ذاتها بذاتها، فإننا قد نسلم، جدلاً، بهذه الأطروحة لو أن الأمر يتعلق بـ «حل مشكلة» أشخاص. إن من يقول بهذه الأطروحة يقيس الأمر بمقياسه ويحصر المشكلة في نطاق حالته وتجربته. قد يكون هذا موقفاً حداثياً في نظر البعض باعتبار أن الحداثة تكرس قيمة الفرد كفرد، فهي إذن موقف «فردي». ونحن نرى أن هذا الطرح خاطىء: ذلك لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلى انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث، إذ ما شأنهم وهذا «الغير» لو كانت الحداثة موقفاً فردياً بهذا المعنى؟

كلا، ليست الحداثة موقفاً فردياً إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي، يقوم به أفراد بوصفهم أفراداً لا بوصفهم جماعة. ولكن، مع ذلك، فهي ليست موقفاً سلبياً انعزالياً، ليست انكفاء على الذات. إن الحداثة هي، على الرغم من الأهمية التي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته، ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها، من أجل عموم الثقافة التي تنبثق فيها. الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها. الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية. وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء إلى «التراث» بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى «التراث» هو، في هذه الحالة، اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها. أما التقوقع في فردية نرجسية فإنه يؤدي حتماً إلى غربة انتحارية، إلى التهميش الذاتي.

بعض مدعي «الحداثة» عندنا يرفعون شعار الديمقراطية، التي يصرفون معناها إلى الحرية الفردية لا غير، وفي نفس الوقت يرفضون العقلانية بدعوى أنها تفرض «النظام» وتقيد «الحرية»، وهم في هذا يقلدون بعض فروع تيار الحداثة في الغرب

غافلين أو متغافلين عن الفارق الهائل بين وضعيتنا ووضعية الغرب. فعلاً، لقد عمت العقلانية في الغرب الصناعي مختلف مرافق الحياة، الجماعية والفردية، فهيمنت على العلاقات والتصورات، على الفكر والسلوك. إن التنظيم العقلاني للاقتصاد وللادارة وأجهزة الدولة ومؤسساتها قد انعكس أثره على الحياة بأسرها، الجماعية والفردية. وجاءت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية لتفرض الطابع المنظومي على كل شيء في حياة الانسان مما مسَّ مسًّا خطيراً قيمته بل خصوصيته ككائن حر، أو من شروط اكتمال كينونته أن يكون حراً. ليس هذا وحسب بل لقد خرجت العقلانية الغربية عن طورها في كثير من المجالات فسخرت العلم والتكنولوجيا، اللذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الانسان وحقوق الشعوب، سخرتهما في انتاج وسائل التدمير الجماعي والفردي والمضي في تنويعها وتطوير أدائها، فكان رد الفعل الانساني، الطبيعي والحداثي في آن واحد، هو التمرُّد على هذا التتويج اللاعقلاني لهرم العقلانية الحديثة. وقد ذهب التمرد ببعضهم، لأسباب مختلفة، ذاتية في الغالب، كالفشل في تأكيد الذات اجتماعياً، إلى السقوط في مخالب نزعة صوفية دينية أو ملحدة، والوقوف بالتالي موقف العداء للعقلانية جملة وتفصيلاً.

هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء «الحداثة» عندنا، لأسباب من جنس التي ذكرنا، مقلدين بذلك مواقف ليس في الواقع العربي ما يبررها. إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها، نوع ينتمي تاريخياً إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي، سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية... وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه. وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثل حالنا، سلوك لا يمكن ايجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية، ومن يضع رجله فيها يحكم على نفسه بالعمى. والعقلانية مصباح يوقده الانسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في «واضحة» النهار.

تلك وجهة نظرنا في الحداثة كما يجب أن تتحدد على ضوء معطيات واقعنا الراهن، إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية. والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا ـ والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً ـ هو الموقف الحداثي الصحيح. وإذن فـ«الحاجة إلى الاشتغال بالتراث» تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلاً لها. وهذه وجهة نظر عبَّرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث مع منتصف السبعينيات. ومع اننا قد شرحنا هذه الوجهة من النظر بتفصيل

في المدخل العام الذي صدّرنا به كتابنا نحن والتراث[1] فإن النصوص المدرجة في هـذا القسم من الكتـاب الذي بين يـدي القـارىء، إذ تستعيد بـتركيـز جملة مـا سبق أن قررناه، تقدم اضافات جديدة نظرية وتطبيقية: تحليل مفهـوم «التراث» كـما يتحدد في الوعي العربي الراهن[2]، ضرورة اعتماد رؤيـة جديـدة للتراث والفكر المعـاصر معاً[3]، تقديم طريقة لتفكيك النصـوص وقراءتها قراءة عصريـة[4]، نقد الـرؤية الاستشراقيـة للفلسفة الاسلامية والكشف عن طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية[5]، العـلاقة بين التاريخ والفلسفة على ضوء اشكالية «الأصـالة والمعاصرة»[6].

نأمل أن يجد القارىء في هذه النصوص ما يبرر جمعها ضمن كتاب.

---

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعـة، ١٩٨٠).

(٢) نفس المرجع، الفصل الأول.

(٣) نفس المرجع، الفصل الثاني.

(٤) نفس المرجع، الفصل الثالث.

(٥) نفس المرجع، الفصل الرابع.

(٦) نفس المرجع، الفصل الخامس.

الفصل الأول

ما التراث؟... وأيّ منهج؟(*)

لقد صار مقبولاً منذ مدة، عند الباحثين الابستيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج». وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي إنما هي تحديد الموضوع والتعرّف على طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلّق الأمر بموضوع كـ «التراث» ـ بالنسبة للفكر العربي الحديث ـ يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب بل أيضاً لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه. لنبدأ إذن بالتساؤل: كيف يتحدد مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر؟

ـ ١ ـ

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة «تراث»، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن «الإشباع» الذي يتميز به مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الايديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة. والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعويين.

لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادة (و. ر. ث)، وتجعله المعاجم القديمة

(*) مداخلة ألقيت في ندوة عقدتها باستنبول، جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، ٢٠ ـ ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤، ونشرت في مجلة: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦).

مُرادفاً لـ «الإرث» و «الورث» و «الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً، على ما يرثه الانسان من والديه من مال أو حَسَب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين «الورث» و «الميراث» على أساس أنهما خاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمعت منهم اللغة. ويَلْتَمِس اللغويون تفسيراً لحرف «التاء» في لفظ «تراث» فيقولون إن أصله «واو». وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصَّرْفي «وُرَاث»، ثم قُلِبَت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول...

وقد وردت كلمة «تراث» في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى: ﴿كلّا بل لا تُكرِمُون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لَمّاً، وتحبون المال حُبّاً جَمّاً﴾[1]. وقد فسَّر الزمخشري عبارة «أكلاً لَمّاً» بـ «الجمع بين الحلال والحرام»، وهذا هو معنى اللمّ، وبالتالي فمعنى «تأكلون التراث أكلاً لمّاً» أنهم كانوا «يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم»، فـ «التراث» هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه. أما كلمة «ميراث» فقد وردت في القرآن مرتين في عبارة ﴿ولله ميراث السماوات والأرض﴾[2]، بمعنى أنه «يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باقٍ لأحد من مال أو غيره» (الزمخشري).

أما في الفقه الاسلامي حيث عُنِيَ الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض) فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث» (بالإضافة طبعاً إلى: وَرِث، يرث، وِرْث، توريث، الوارث، الورثة... الخ). أما لفظ «تراث» فلا نكاد نعثُر له على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية والاسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل اننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث» ولا كلمة «ميراث» ولا أيًّا من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري ـ حسب ما نعلم ـ وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تُحِيلُ إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً: المال، وبدرجة أقل: الحسب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة «تراث» ومرادفاتها... فعندما

(١) القرآن الكريم، «سورة الفجر،» الآية ١٧ ـ ٢٠.

(٢) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٨٠، و «سورة الحديد،» الآية ١٠.

يتحدث الكندي مثلاً، في مقدمة رسالته المعروفة بـ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم ـ في مجال العلم والفلسفة ـ لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة «تراث الأقدمين» بل يستعمل تعابير أخرى مثل «ما أفادونا من ثمار فكرهم»[٣]، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه فصل المقال يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة «تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلاً: «فَبَيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»[٤].

هذا بالنسبة لنوع حضور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي «نستورد» منها، منذ بدء يقظتنا الحديثة تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمة وتعريباً، وهي الفرنسية والانكليزية بصورة خاصة، فإن كلمتي Héritage وَ Patrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نُحمِّلها نحن اليوم لكلمتنا العربية: «التراث». إن معناهما لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يُحيلُ أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه. نعم لقد استعملت كلمة Héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»[٥]، ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «تراث» في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الايديولوجي المرافِقَيْن لمفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.

وإذن، فبإمكاننا أن نقرر، بناء على ما تقدم، أن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية ايديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحيّة المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن

---

(٣) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨).

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨).

(٥) Paul Robert, *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (Paris: Société du nouveau littré, 1970).

هذا يعني أن مفهوم «التراث»، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها. فإلى هذا الإطار، وإليه وحده، يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

- ٢ -

الواقع أن لفظ «التراث» قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً مبايناً، إن لم يكن مناقضاً، لمعنى مرادفه «الميراث» في الاصطلاح القديم. ذلك أنه بينما يفيد لفظ «الميراث» التركة التي تُوزَّعُ على الورثة، أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ «التراث» يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف. وهكذا فإذا كان «الإرث»، أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو المضمون، الحي في النفوس الحاضر في الوعي، الذي يعطى للثقافة العربية الاسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوّماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إلى «التراث» لا على أنّه بقايا ثقافة الماضي، بل على انه «تَمَامُ» هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الاسلامية.

لقد عرّف أحد المؤرخين الألمان التاريخ بقوله: إنه «حاصل الممكنات التي تحققت». وإذا كان هذا التعريف ينطبق على التاريخ الفعلي الواقعي، سواء السياسي منه والفكري، فإن «التراث»، في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت» بل يعني كذلك «حاصل» الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون. ومن هنا اندماج المعرفي والايديولوجي والوجداني في مفهوم «التراث» كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

لماذا هذه الخصوصية، لماذا هذا الاندماج؟

لا بد من الاشارة مجدّداً إلى أن استعمال لفظ «التراث» بهذا المعنى الذي ابرزناه الآن استعمال «نهضوي»، فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي فهو يستقي، كما قلنا، كل مضامينه من ذات الخطاب، أعني من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها وعوائق مسيرتها. ودون

الدخول في تفاصيل سبق أن أبرزناها في بحث سابق[٦]، نكتفي هنا بالقول إن التراث قد وظّف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفاً مضاعفاً: فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من «التراث» والرجوع إلى «الأصول» ميكانيزماً نهضوياً، عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزماً قوامُهُ الانطلاق، في العملية النهضوية، من الانتظام في «تراث» والعودة إلى «أصول» للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل. ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها ردُّ فعلٍ ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، وما تزال، تحديات الغرب، العسكرية والصناعية والعلمية والمؤسساتية، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى «التراث» و «الأصول» تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات. وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً، وبالتالي لعملية الرجوع إلى «الأصول» وإحياء «التراث» التي تتمّ، في الحالة العادية للنهضة، ضمن اطار نقدي ومن أجل التجاوز. إن هذه العملية قد تشابكت، في حالة النهضة العربية الحديثة، فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي والتمسُّك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الايديولوجية، وأيضاً النظرة الضبابية والسحرية معاً، التي تُلابِس مفهوم «التراث» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر والتي تجعله، بالنسبة للذات العربية الراهنة، أقرب إليها من حاضرها: ليس موضوعاً لها، لا تمتلكه بل تَسْتَسْلِم له، على صعيد الوعي واللاوعي معاً، لتجعل نفسها موضوعاً له.

- ٣ -

كانت الملاحظات السابقة مركزة على شكل حضور «التراث» كمفهوم ايديولوجي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وعلينا الآن أن نتعرف على شكل حضوره كـ «معرفة» في الثقافة العربية الراهنة.

---

(٦) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ورقة قدّمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، وقد نشرت أيضاً في: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

يجب التمييز في هذا الصدد بين صورتين لـ «المعرفة» بالتراث:

ـ هناك الصورة «التقليدية» التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرّجين من الجامعات والمعاهد «الأصلية» كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس. إن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن «المعرفة» بالتراث بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن أسميناه بـ «الفهم التراثي للتراث»[7]، الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبِّرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم... والطابع العام الذي يميز هذا النوع من «المنهج» هو الاستنساخ والانخراط في اشكاليات المقروء والاستسلام لها. وهكذا فما يعاني منه هذا «المنهج» يتلخص في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون انتاج هؤلاء هو «التراث يكرر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جداً.

ـ وهناك إلى جانب هذه الصورة «التقليدية» صورة أخرى «عصرية» هي الصورة الاستشراقوية، نسبة إلى المستشرقين ومن سار ويسير على منوالهم من الباحثين والكتّاب العرب المعاصرين، وهي صورة تستحق أن نقف عندها قليلاً لجلاء مكوناتها والكشف عن اطارها المرجعي.

هناك جانبان في الاستشراق يجب استحضارهما معاً:

ـ الجانب الذي يتصل بالعلاقة، الصريحة حيناً الخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، والذي يمكن الذهاب به بعيداً إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والاسلام خلال القرون الوسطى والتي تؤسس كثيراً من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر العربي الاسلامي، منكرين عليه كل أصالة بدعوى صدوره عن ما سموه بـ «العقلية الساميّة» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الاسلامية التي تقوم عائقاً، حسب زعمهم، أمام التفكير الحر... الخ إلى غير ذلك من دعاويهم المزيفة المعروفة.

ـ والجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، مستشرقين وغير مستشرقين. لقد عرف الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة ـ وهي ذات الفترة التي

---

(٧) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

نشطت فيها الحركة الاستشراقية ـ نشاطاً واسع النطاق يهدف إلى اعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة، وتجعل منه «التاريخ العام» للفكر الانساني بأجمعه من جهة أخرى. وهكذا فـ «إذا كان مفكرو القرن الثامن عشر قد عملوا من أجل إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة (= الغربية، والفكر الغربي عموماً) فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدّى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٨]. ومن دون شك فإن هذا الذي كان يتم في مجال تاريخ الفلسفة كان يحصل في المجالات الأخرى للفكر الأوروبي كالأدب والفن والتاريخ واللاهوت. . . الخ. هكذا أصبح التاريخ الثقافي الأوروبي الذي «تحققت فيه» أو بالأحرى حُقِّقت له «الوحدة والاستمرارية» هو وحده التاريخ «العام» و«الرسمي» للفكر الانساني كله. أما ما عداه فهوامش، إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصراً مقوماً لهذا التاريخ العام بل بوصفها «بِرَكاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان.

نعم لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي، يصدرون كلهم، مستشرقين وغير مستشرقين، عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجاً واحداً بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مناهجهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الاطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، اطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل حينما عبّر عنها في مجال تاريخ الفلسفة بالقول «إن الفلسفة التي تكون آخر من يصل، هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها، ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت هذه عليها»، إذا كان هذا المنهج التاريخي قد مارس بصراحة امبريالية وهيمنة على التاريخ بإبراز ما يريد والسكوت عما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه أو قامت كرد فعل ضد، لم تكن تمسّ أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وترسيخه، اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص والكشف عما كان مغموراً منها ـ سواء النصوص

---

(٨) Emile Brehier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), tome 1, fac. 1, p. 2.

اليونانية أو اللاتينية ـ مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة فرضت تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها وتبني النظرة التجزيئية التي تجتهد من أجل رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، ان هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للفكر الأوروبي خارج اطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي راجت في أوروبا/ النهضة هو المجال الأوروبي ذاته: اليونان والرومان والقرون الوسطى المسيحية.

أما المنهج الفرداني أو الذاتوي الذي يرفض أصحابه، في آن واحد، الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرّسها المنهج الفيلولوجي ويدعون إلى التعامل مع كل مفكر على حدة بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية، فإنهم لم يكونوا يتعاملون هذا النوع من التعامل إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظر إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوروبية ذاتها.

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمّس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي «يتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، اطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وانجازاته، من نجاحاته واخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به.

وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الاسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الاسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. وبالمثل يفكر في النحو العربي ومدارسه يُوجّهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الاسكندرية أو برغام، وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما قد لا يتردد في ربط الفقه الاسلامي، نوعاً من الربط، بالقانون الروماني وما خلّفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف. أما المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الاسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والعناصر إلى «أصول» يونانية أو، عندما تعوزه الحجة، إلى «أصول» هندوأوروبيّة، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في نفس العملية، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع «أول مرة» من بلاد اليونان... وأما المستشرق

صاحب المنهج الذاتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الاسلامية، كتعاطف ماسينيون مع الحلاج أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجهاً من داخل إطاره المرجعي الأصلي، اطار المركزية الأوروبية، مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب في الخروج عنه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضره الأوروبي يتمسك بماضيه فيعيشه، رومانسياً، عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الاسلامية. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق.

وإذن فالصورة «العصرية» الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الاسلامي: سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صُنّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتّاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية... ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟[٩].

هناك أخيراً صورة «عصرية» أخرى ماركساوية الادعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاستشراقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركساوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها لـ «الماركسية» وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن «المادية التاريخية» التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبّق وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل اطار المركزية الأوروبية: اطار «عالمية» تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الاسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم «من خارج» لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء.

* * *

التوظيف الايديولوجي لمفهوم التراث، الفهم التراثي للتراث، الفهم «الخارجي» (الاستشراقي) للتراث... تلك أبرز العناصر الذاتوية التي تدخل في تشكيل حضور «التراث» كمفهوم ايديولوجي، في الساحة الفكرية العربية الراهنة. ونقصد بالعناصر الذاتوية، هنا، ما تضيفه الذات إلى الموضوع حينما تتخذه موضوع معرفة، حينما تريد أن تعطيه معنى يحوّله إلى كائن معرفي (وهذا انطلاقاً من الموضوعة

---

(٩) انظر لاحقاً، مزيداً من التفصيل حول الاستشراق في الفلسفة الاسلامية، بحث: «الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية».

القائلة ان موضوع المعرفة لا يصبح كائناً معرفياً إلا حينما تدخل معه الذات في حوار، في أخذ وعطاء. فالموضوع المستقل بنفسه الخالي من أي معنى تضفيه عليه الذات، موضوع غُفلٌ يدخل في دائرة المجهول).

يبقى بعد هذا أن نشير إلى العناصر الموضوعية التي تحدد وضع التراث ذاته.

- ٤ -

سبق أن أبرزنا قبلاً أن المقصود بـ «التراث» كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو، بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الاسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف... وعلينا أن نضيف الآن عبارة «قبل عصر الانحطاط»، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته. فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات ايديولوجية. فالسلفي التقليدي يرى أن «الانحطاط» الذي يعني عنده «الانحراف عن سيرة السلف الصالح» بدأ «مع ظهور الخلاف»، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان. وهناك من السلفيين المتشددين من يحصر فترة «السلف الصالح» في عهد النبوة وحدها، ومنهم من هو أكثر تفتحاً فيجعلها مرتبطة بالخلفاء «الصالحين» دون تقييد بعصر معين. أما السلفيون الجدد، أما العصرانيون والقوميون فقد يتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عملياً مع دخول الحضارة العربية الاسلامية في مرحلة التراجع، انطلاقاً من هجوم التتر ثم سقوط الأندلس ثم قيام الامبراطورية العثمانية...

ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع بأن «التراث» هو من انتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا ينظر إلى «التراث» على أنه شيء يقع هناك. فعلاً ما يميز التراث العربي الاسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستيمولوجي في عصر التدوين (في القرنين الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت تموجاتها مع قيام الامبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد)، أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن فالتراث العربي الاسلامي منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها، هو انتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... الخ تقع هناك فعلاً، أي خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية بل أيضاً بوصفها نظماً

معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية . . . الخ وبما أننا نعيش هذه الحضارة ـ على الأقل منفعلين إن لم نكن مُسْتَلِبين ـ ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد أن نشعر، وهذا ما هو حاصل فعلاً، أننا نزداد بعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وأن المسافة بين «هناك» و«هنا» تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغـذي في فريق منا الحَنين الرومانسي إليه، وفي ذات الوقت يُنمّي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه (= عن التراث).

يمكن أن نلخّص ما تقدم في القول إن حضور «التراث» كمفهوم نهضـوي، في الساحة الايديولوجية العربية المعاصرة، يَحْكُمُه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الايديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

إنها نتيجة تضعنا مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة هذا التراث.

ـ ٥ ـ

لقد تعرفنا على طبيعة الموضـوع . . فلنحدد، إذن، عـلى ضوئهـا نوعية المنهج الذي نراه ملائماً للتعامل معه.

لنبادر إلى القول إن كون مفهوم «التراث» يتحَدَّدُ في التصـور العـربي الـراهن بالتناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية يطرح على صعيد المنهج مشكلتين أساسيتين: مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية. وبما أنه قد سبق لنا أن حللنا بشيء من التفصيل وجهة نظرنا في الموضوع[١٠]، فسنقتصر هنا على استعادة خطوطها العامة.

مشكل الموضوعية بالنسبة لمنهجية البحث (العربي) في التراث تطرح نفسها على مستويين: مستوى العلاقة الذّاهِبَة من الذات إلى الموضوع، وهي العلاقة التي تنْسُجُهَا العناصر الذاتية التي شرحناها ـ والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع الذات ـ ثم مستوى العلاقة الذّاهِبة من الموضوع إلى الـذات، وتتحكم فيها العناصر الموضوعية التي ذكرنـا، والموضـوعية على هـذا المستوى تعني فصـل الـذات عن الموضوع. المستويان متداخلان تداخل العلاقات التي تنسج كلاً منهما، ولكن مع ذلك لا بد من الفصل، فصلاً منهجياً، بينهما وبالتالي لا بد من التمييـز بين خطوات ثلاث

(١٠) انظر المقدمة في: الجابري، نفس المرجع.

في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول اشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المُبرَّر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب **التحرُّر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة**... يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سَكَت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الايديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.

ثلاث خطوات متداخلة، ولكننا نعتقد أنها يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أما عند صياغة النتائج فإن بيداغوجية الكتابة تقتضي، في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارىء من باب التحليل التكويني والطرح الايديولوجي والانتهاء إلى الصرح البنيوي. تلك هي عناصر **اللحظة الأولى** من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: **لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع**. أما

اللحظة الثانية لحظة الاتصال به والتواصل معه فتعالج، كما أشرنا قبلاً، مشكل الاستمرارية.

ولكن لماذا الاستمرارية؟

أولاً لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، لا لِنَتَفَرَّجَ فيه تفرج الانثروبولوجي في منشآته «الحضارية» و «البنيوية» ولا لِنَتَأَمَّلَهُ تأمل الفيلسوف لِصُرُوحه الفكرية المجردة... بل فصلناه عَنّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والايديولوجي (وَلِمَ لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟).

- ٦ -

اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث «الغير»، صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلاً، ولكن لا كـ «تراث» نندمج فيه ونذوب في دروبه ومتعرجاته، بل كمكتسبات انسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لا بد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحَفْرِ داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها.

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة: الشرطين الضروريين لكل نهضة.

«التراث ومشكلة المنهج»، في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية «النهضة ومشكلة العقلانية».

الفصل الثاني

في البحث عن رؤية جديدة للتراث... والفكر العالمي المعاصر

المقالات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف(*) هي ـ على تباعد تواريخ كتابتها واختلاف موضوعاتها وتباين مستوياتها من حيث التحليل وعمق النظرة ـ محاولات ينتظمها ناظم واحد، هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحاً وأقوى تعبيراً عن مشاغلنا الفكرية والتربوية في المرحلة الراهنة من تطور وعينا. إنها تهدف أساساً إلى تعميق وعينا بالمشاكل النظرية والعملية التي تطرح نفسها على فكرنا العربي المعاصر.

تعميق الوعي بمشكل من المشاكل يتطلب منهجاً ورؤية. والمنهج والرؤية متلازمان. المنهج تؤطره وتوجهه دوماً رؤية ما، صريحة أو ضمنية. والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة.

والفكر العربي الحديث والمعاصر ـ على اختلاف موضوعاته ونزعاته ـ عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف، وتحديد رؤية، واختيار منهج. إنه، في جملته، محاولة متواصلة للبحث عن الطريق. ولقد كان طبيعياً أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج بتعدد الاتجاهات الفكرية المتبناة، واختلاف المصالح والانتماءات السياسية والاجتماعية. غير أن الظاهرة البارزة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، هي أنه لا تباين الاتجاهات الفكرية ولا اختلاف الانتماءات والمصالح الطبقية يتحكمان ـ وحدهما ـ في اتخاذ موقف، أو تحديد رؤية، أو اختيار منهج. إن العامل الذي يلعب دوراً حاسماً، في الأعم الأغلب، هو ردود الفعل الايجابية أو السلبية، التي يخلقها

(*) نص المقدمة في: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧). ونعيد نشرها هنا لأهميتها التاريخية بالنسبة لمسار فكر الكاتب، ولأن الكتاب الذي نشرت فيه لم يوزع خارج المغرب.

الاحتكاك مع الميدان الذي تنتمي إليه المشكلة موضوع البحث. إنه بعبارة أخرى التقوقع داخل حقل معرفي معين.

وإذا حصرنا قضايانا الفكرية في ميادين ثلاثة: التراث، الفكر العالمي المعاصر، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية، أمكن القول إن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفي خاص وأساسي، هو الذي يحدد الموقف من قضايا الميادين الأخرين. ومن هنا يكتسي كل من الموقف والرؤية والمنهج صورة آلية يطغى فيها طابع المطلق. ومن هنا أيضاً يمكن القول إن المشكل هو الذي يحتوي المفكر العربي لا العكس.

- المشتغلون بقضايا التراث يحتويهم التراث فيوجه رؤاهم ويفرض عليهم طريقة معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها.

- والمهتمون بقضايا الفكر الأوروبي المعاصر - الليبرالي منه والاشتراكي - يحتويهم هذا الفكر فيوجه رؤاهم ويملي عليهم مناهج معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها.

- والمستغرقون في القضايا الراهنة، السياسية والاجتماعية أو التربوية أو القومية، يحتويهم، بدورهم، مجال اهتمامهم فيحدد رؤاهم وطرائقهم في معالجة المشاكل على الصعيدين النظري والعملي.

هل يتعلق الأمر بإحدى نتائج «تقسيم العمل» أو عواقب «التخصص الضيق»؟ إن الأمر أعمق من ذلك بكثير. إن المسألة في ظاهرها وباطنها نوع من الاستلاب راجع إلى التقوقع أو الانغلاق داخل حقل معرفي معين.

نعم من السهل تبرير هذه الظاهرة حضارياً: فالفجوة قائمة وعميقة بين ماضينا ومستقبلنا المنشود، فما نسميه التراث يوجد «هناك» في فترة من فترات الماضي، انه تراث حضارة توقفت فيها جوانب التقدم والابداع منذ زمان، فأصبحت بعيدة عن واقع العصر الذي نعيش فيه. والفكر الأوروبي الذي أصبح اليوم فكراً عالمياً، يوجد هو الآخر «هناك» كحلقة في سلسلة من التطور لم نعش بدايتها، ولم نواكب، بالتالي، تطورها. أما حاضرنا بكل قضاياه ومعطياته التربوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية فيشكل مزيجاً فريداً أو مجمعاً غريباً تتلاطم فيه بقايا أمواج ماضينا وامتدادات أمواج «حاضر» غير حاضرنا، حاضر الحضارة الأوروبية ذات الطابع العالمي.

هكذا نجد أنفسنا نعيش ثلاثة عوالم تحتوينا كلاً أو بعضاً دون أن نحتويها مجتمعة، عوالم مختلفة يشكل كل منها دائرة خاصة، ذات مناخ ثقافي وحقل معرفي

خاصين. والفكر العربي الحديث والمعاصر هو سلسلة من المحاولات الرامية إلى اقامة جسور بين هذه الدوائر الثلاث، والاختلاف بين منازعه واتجاهاته راجع في الغالب إلى الكيفية التي يجب أن يبنى بها الجسر، والدائرة التي يجب أن يمد منها، والدائرة التي يجب أن يتجه إليها: هل نمده من دائرة التراث إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة «المستقبل» إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة التراث إلى دائرة «المستقبل»؟ وكيف، وأي الجوانب نعتمد، وأي اتجاه نتجه؟. والغالب ما نطرح هذه الأسئلة ونسارع إلى الجواب دون تحليل لأسس ومعطيات هذه الدوائر. إن الموقف لدينا يسبق الرؤية والمنهج، النتيجة تسبق التحليل، أو على الأقل توجهه ضمنياً.

نحن إذن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها وفيها كل من الموقف والمنهج.

* * *

لننظر مثلا إلى «دائرة» التراث.

إن قضية التراث تطرح عادة طرحاً مضاعف الخطأ: فمن جهة يتضمن الطرح اتخاذ موقف من التراث ككل بصورة قبلية. ومن جهة ثانية تغفل فيه عند طرحه، بهذا الشكل، خاصيتاه الأساسيتان: عالميته وشموليته من ناحية، وتاريخيته من ناحية. هذا النوع من الطرح للقضية صادر عن رؤية جامدة ستاتيكية مغلقة.

من الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر. وبالمثل لا يمكن رفض التراث ككل للسبب نفسه، فهو شئنا أم كرهنا، مقوم أساسي من مقومات الحاضر. وتغيير الحاضر لا يعني البداية من الصفر. وهل هناك بداية من الصفر في أي مجال من المجالات؟

وعندما يتعلق الأمر بتراث كالتراث العربي الاسلامي لا بد من مراعاة كاملة لخصوصيته. وأحد عناصر هذه الخصوصية هو - كما قلنا - العالمية والشمولية. إن التراث العربي الاسلامي عالمي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة الانسانية في فترة من فترات تاريخها. إن الثقافة العربية الاسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس. بل بالعكس، كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها، ومن هنا عالميتها.

هل هناك من يستطيع أن يفصل ـ بطريقة علمية ـ في التراث العربي الاسلامي الذي بين أيدينا اليوم، بين ما هو عربي خالص، وما هو يوناني خالص، وما هو هندي خالص، وما هو فارسي خالص؟ وإذا كانت اللغة العربية هي الوعاء الذي حفظ لنا هذا التراث فهل نستطيع أن نسحب منها جميع الكلمات والتعابير والمفاهيم «الدخيلة» غير العربية الأصل؟ إننا إن فعلنا ذلك سنجد أنفسنا نشطب على كثير من الكلمات في القرآن نفسه، الكلمات التي عُني الأقدمون بحصرها وبيان أصلها غير العربي، في اطار معلوماتهم، والتي يمكن أن توسع دائرتها بالاستفادة من المعلومات المتوافرة لدينا عن الحضارات القديمة ولغاتها وثقافاتها. إن عالمية الثقافة تنعكس على اللغة. وإذا كانت عملية الفصل تلك مستحيلة على صعيد اللغة ـ وإلا أصبحت هذه عبارة عن أشلاء متناثرة ـ فهي مستحيلة كذلك على صعيد الفكر الذي حملته هذه اللغة، سواء تعلق الأمر بفكر الغزالي أو بفكر ابن رشد.

والتراث العربي الاسلامي، فضلاً عن طابعه العالمي الانساني، تراث يتصف بطابع الشمولية. فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، الاجتماعية والفكرية. إنه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة، ولذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية وكثيرة من حياتنا كأفراد أو جماعات.

هاتان الخاصيتان تضفيان نوعاً من الخصوصية على تاريخيته. إن التراث العربي الاسلامي الذي بين أيدينا اليوم لم يكن فقط انعكاساً ايديولوجياً للواقع الاجتماعي الاقتصادي في الحضارة العربية الاسلامية. بل كان يضم إلى جانب ذلك رؤى ومفاهيم وتصورات دينية وفلسفية وأخلاقية و«علمية» انتقلت إليه من الحضارات القديمة، مما يجعل الجانب الانساني فيه ـ جانب الاستمرارية ـ يحتل مكانة بارزة، إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها فيه الإسلام كدين. إن الفصل بين هذا الجانب وذاك في تراثنا العربي الاسلامي لشيء صعب حقاً، وأصعب منه الفصل فيه بين الدين والايديولوجيا الدينية، بين معاني القرآن والسنة والفهم الفقهي والكلامي والسياسي للآيات والأحاديث.

ومع ذلك لا بد من نظرة نقدية واعية للتراث تحترم عالميته في آن واحد وخصوصيته التاريخية. فلا يجوز مثلاً أن ننقل صراعات الماضي إلى الحاضر. إن الصراعات الفقهية والكلامية والفلسفية كانت لها مبرراتها في الماضي، ومن الغفلة نقلها إلى الحاضر. فالفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الصوفي والفكر الفلسفي... كل ذلك يجب أن نتقبله كتراث من الجميع وإلى الجميع. ولا شك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ

منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية. وحاضرنا ومستقبلنا يخضعان لتصنيف آخر غير التصنيف القديم. إننا نواجه تحدياً حضارياً يفرض علينا تصنيف الأشياء إلى صنفين: ما يساعد على التقدم ويدفع عجلة التطور إلى الأمام، وما يفعل العكس أو من شأنه أن يفعل ذلك. وعناصر التقدم، والعناصر المعاكسة له، موجودة في كل أصناف تراثنا، في الفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الفلسفي وجميع المذاهب الفقهية ما كتب لها الانتشار وما بقي محصوراً في نطاق محدود. ولذلك فلا معنى للتشبث في الوقت الحاضر باتجاه من هذه الاتجاهات أو مذهب من هذه المذاهب وكأنه وحده الممثل «الحقيقي» للتراث. ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين: «إسلام السنة» و«إسلام الشيعة»، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد، عقيدة وشريعة وتاريخاً، والتعدد في المذاهب والاتجاهات والدول والامارات، سيفقد معناه إذا نظر إليه خارج الوحدة، وحدة الاسلام، وحدة التراث، ككل. إن التعدد نشأ داخل الوحدة، لا خارجها، وكانت اشكاليته هي تحقيق وحدة أمتن وأفضل لا تفتيت الوحدة.

ويجب أن نتجنب تلك النظرة التبسيطية التي تفصل في تراثنا بين ما هو «شعبي» وما هو «رسمي»، أو بين ما كان يمثل الاتجاه «المعارض» للحكم، وما كان يمثل «ايديولوجيا» الدولة الحاكمة، فليس صحيحاً أن كل ما هو «شعبي» أو «معارض» في تراثنا، هو تقدمي، وليس صحيحاً أن كل ما هو «رسمي» هو رجعي. إن ما نسميه الجانب «الشعبي» في تراثنا يضم أفكاراً أو تصورات تمجد الظلم والاستبداد وتكرس التواكل والاستسلام كما يضم أفكاراً وتصورات أخرى تعبّر عن تطلعات أجدادنا إلى حياة أفضل، مثله في ذلك مثل الجانب الذي نعتبره «رسمياً» أو «ايديولوجيا رسمية» في تراثنا، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة.

لقد سيطر الاهتمام في الآونة الأخيرة على بعض المثقفين والباحثين العرب ببعض «الثورات» و«الانتفاضات» و«الاتجاهات المعارضة» التي عرفها تاريخنا، كـ«ثورة الزنج» أو «حركة القرامطة» وغيرهما من الحركات والاتجاهات التي قامت ضد الدولة. ولا شك أن الاهتمام بهذه الجوانب «المغمورة» من تاريخنا ضرورة أكيدة، ولكن ليس من الضروري اعتبارها مسبقاً جوانب ثورية أو تقدمية، الشيء الذي يؤدي لا محالة إلى اعادة بنائها بالشكل الذي لم تكن عليه، فنسقط عليها ميولاتنا ورغباتنا الحاضرة. فقد عرف تاريخنا حركات اعتراضية وثورات مسلحة لم تكن دوماً ذات دوافع نظيفة، فلقد كانت هناك دوافع عرقية انفصالية وكانت هناك حركات معارضة لم تكن ذات أفق واضح، كما كانت هناك دوافع نبيلة وحركات هادفة. إن البحث التاريخي العلمي هو وحده القادر على إعطاء تقويم صحيح.

ومثل تراثنا في عالميته وشموليته وتاريخيته مثل الفكر الأوربي المعاصر. إن هذا الفكر يشكل «تراثاً» عالمياً معاصراً، وهو بجانبيه - الليبرالي والاشتراكي - ليس مجرد انعكاس ايديولوجي للأوضاع الاجتماعية التي تعيشها اليوم أقطار أوروبا الغربية أو الشرقية، بل هو فكر عالمي تمتزج فيه الايديولوجيات والمفاهيم والتصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية إلى جانب العلم الذي يحتل فيه مكانة أساسية ورئيسية. وعلى الرغم من هيمنة المظاهر الأوروبية فيه، فإن الجوانب القديمة - الانسانية - اليونانية والرومانية والاسلامية والشرقية بكيفية عامة، ما زالت تلعب داخله دوراً هاماً سواء في المنطلقات أو الصياغة، كما أن مشاكل العالم غير الأوروبي تحتل فيه مكانة تزداد اتساعاً وبروزاً.

صحيح أن كثيراً من المفاهيم والمقولات والتصورات التي تؤسس الفكر الأوروبي المعاصر ذات طابع ايديولوجي واضح، وتصدر عن نزعة استعلائية أو ميول امبريالية، أو معطيات محلية خاصة، عرقية أو دينية، ولكن ذلك كله لا يؤثر بكيفية أساسية في طابع العالمية والشمولية في الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يمنعنا من البحث فيه عن الأجوبة لكثير من الأسئلة التي يطرحها علينا واقعنا الراهن ومستقبلنا المنشود.

إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي وما هو اسلامي، أو بين ما هو عربي اسلامي وما هو غير عربي وغير اسلامي عملية تعسفية لا علمية. إن الفكر العالمي المعاصر يمكن - بل يجب - التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ويسير في اتجاه تطور التاريخ، وما يخدم الواقع الاستغلالي والهيمنة الامبريالية أو القومية العرقية. ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة والثقافات الماضية.

* * *

وإذن، فالطابع العالمي لتراثنا العربي الاسلامي والطابع العالمي للفكر «الأوروبي» المعاصر، يجعلان طرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الانساني في مقابل نفسه، تحت تأطيرات واهية قومية أو دينية أو «حضارية» مزعومة. ولعل الذين يضعون الأصالة في مقابل المعاصرة، يفهمون من الكلمتين شيئاً آخر غير معناهما الحقيقي. أما ما هو هذا «الشيء» فذلك ما يصعب التعبير عنه بكلمة، وبوضوح، لأنه ينطوي، أو ينطلق، من تصورات تحاول، بوعي أو بدون وعي، اخفاء دوافع وأهداف ايديولوجية مصلحية.

إن الأصالة - مثلها مثل المعاصرة - لا تدل على شيء، فهي ليست ذاتاً، ولا واقعاً، إنها صفة أو سمة لكل عمل يدوي أو فكري يبرز فيه جانب الإبداع بشكل من الأشكال. فالإنتاج الأصيل قد يكون قديماً وقد يكون معاصراً. والأصالة فوق

ذلك لا تعدم أصولاً. فليست خلقاً من لا شيء، بل هي في الغالب صياغة جديدة معبرة، لجملة من العناصر أو الأصول المعروفة، إنها عملية دمج تعطي كائناً أو بنية جديدين. وعملية الدمج، هذه الغنية المعقدة، التي تطبعها الذات الدامجة بطابعها، هي ما يميز الانتاج الأصيل من «الانتاج» المقتبس أو التوفيقي. والأصيل بعد ذلك لا يكون أصيلاً إلاّ إذا كان ذا دلالة في الحاضر. والجوانب الأصيلة في أية ثقافة، هي تلك التي نستطيع أن نتبين فيها، ليس فقط التعبير القوي المبدع عن بعض معطيات الماضي، بل أيضاً التي تستطيع أن توحي لنا بنوع من التعبير جديد عن معطيات الحاضر. الثقافة الأصيلة هي التي يجد فيها الحاضر مكاناً فيما تحكيه عن الماضي، دون أن تحجب آفاق المستقبل. إنها تساعد على تأسيس الحاضر في اتجاه المستقبل، لا في اتجاه الماضي.

وبالمثل، فالفكر العالمي المعاصر ليس كله «معاصراً» بالنسبة لنا. فالمعاصرة بالنسبة لنا يجب أن تتحدد، لا بالزمان، بل بالتعاطف والتواصل. هو معاصر لنا ما يمكن أن يساعدنا على حل مشاكلنا أو على اكتساب رؤية واعية صحيحة للقضايا التي تواجهنا اقليمياً وعربياً ودولياً. إن العالم اليوم منقسم إلى معسكرين: معسكر القوى الاشتراكية والقوى الوطنية التحريرية والقوى الديمقراطية (سواء داخل الغرب أو خارجه)، ومعسكر القوى الرأسمالية والامبريالية والذيول التابعة لها أو السائرة في ركابها (في الشرق أو في الغرب). والفكر العالمي المعاصر يعكس الصراع بين هذه القوى في نفس الوقت الذي يستعمل فيه كسلاح في هذا الصراع نفسه. فإذا حددنا موقعنا من هذا الصراع سهل علينا أن نتبين أي الجوانب هي أكثر «معاصرة»، لنا في الايديولوجيات وأنماط التفكير السائدة.

وهكذا، فموقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفاً واحداً يحدده ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام، اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية.

وإذن فعندما نتحدث عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل يجب أن نصدر في ذلك عن رؤية واضحة واعية: إن الماضي والمستقبل، هما كالحاضر، ليسا واقعين جامدين ولا شبحين ملفوفين في كتلة من الضباب، بل هما صيرورة وحركة، ونتيجة صيرورة وحركة. إن الأمر يتعلق بتاريخ هو أساساً تاريخ صراع يعكس ويخدم مصالح ومطامح فئات وطبقات مختلفة، سواء على المستوى القومي أو المستوى العالمي. وهذا يعني أن الرؤية الصحيحة لقضية الأصالة والمعاصرة، هي تلك التي تأخذ بحسبانها تاريخية الثقافة والفكر. إن الفكر العربي الاسلامي ـ وقد كان عالمياً في عصره ولا زال يحتفظ

بيعض عناصر عالميته ـ والفكر الأوروبي المعاصر ـ وهو عالمي في عصرنا ـ ينتظمهما قاسم مشترك ذو محورين متوازيين: محور العالمية، ومحور المصالح القومية والطبقية، سواء على المستوى الاقليمي أو الدولي. ونحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز، لن نستطيع تثبيت كياننا وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقة بين تراثنا وثقافة العصر معالجة فاعلة، لا انفعالية، أساسها نظرة جدلية واعية، ومن هنا ضرورة اعادة «قراءة» التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة، رؤية شمولية، جدلية، تاريخية، لا تقتل الخاص في العام، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام.

* * *

إن قضايا التراث والفكر المعاصر، وقضايا التربية والتعليم، من أبرز القضايا التي تتطلب معالجتها وعياً ايديولوجياً عميقاً ومنهجية علمية سليمة. إن الطرح الايديولوجي لهذه القضايا، وهي قضايا ايديولوجية بطبيعتها، ضروري لفهمها والاستفادة منها، ولكن شريطة التزام المنهجية العلمية بكل ما تفرضه من موضوعية وترو في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف. ذلك وحده ما يمكننا من التعامل معها تعاملاً فاعلاً لا انفعالياً، ذلك وحده ما يجعلنا نحتويها بدل أن تحتوينا.

إن الأمر هنا، بالنسبة إلينا، لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها. يقال عادة إن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، وهذا صحيح، ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن المنهج، أي منهج، يؤثر بدوره في «طبيعة» الموضوع، بل يصنعها ويقدمها على صيغة أو صيغ دون أخرى. فليست هناك طبيعة جاهزة خاصة بأي موضوع، بل هناك «طبيعة» أو «طبائع» تصنع، هي عبارة عن الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن الموضوع.

لقد عولج تراثنا، ويعالج، بمناهج مختلفة، وبالتالي انطلاقاً من رؤى معينة، صريحة أو ضمنية. ولكننا ـ رغم تعدد المناهج والرؤى ـ ما زلنا نحس بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة.

إن المنهج السلفي ـ بالمعنى الواسع لكلمة سلفية ـ منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر. ومن هنا تظل «الذات» التي يريد تأكيدها هي «ذات» الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال، تحت ضغط «ويلات» الحاضر و«انحرافاته».

ومناهج المستشرقين على تباين درجة «علميتها» تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه «هناك» لا هنا وهناك معاً. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة ايديولوجياً برؤى تمليها نزعة «التمركز حول أوروبا» النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزاً ومرجعاً.

والمحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمنهج، بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة. فماذا يفيدنا تصنيف الفكر العربي القديم - أو الحديث - إلى اتجاهات «مثالية» وأخرى «مادية» إذا كنا سنقف «مستريحين» عند حدود هذا التصنيف. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي - في أحسن الأحوال - إلا إلى «البرهنة» على «صحة» هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واعٍ للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها.

هناك دعوات إلى تطبيق «البنيوية» والاستعانة بعلم اللسنيات المعاصر والانتروبولوجيا البنيوية، وهناك محاولات أولية في هذا الاتجاه. ونحن نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى اخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها. إن النظرة البنيوية، باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في اطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، ولكنها وحدها لا تكفي، بل لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها.

هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الايديولوجي - الواعي - هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية... ولا نحتاج هنا إلى التأكيد مرة أخرى على أن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمحاولات أولية، لا نـدّعي لها النجاح ولا الكمال. ولكننا مقتنعون بأن محاولات تطبيقية من هذا النوع - على الرغم من كل نواقصها - أجدى كثيراً من مناقشات مجردة حول المنهج والطريقة، أو حول «النظرية» معزولة عن محتواها التاريخي ومضمونها الايديولوجي. إن الجدال «الفقهي» حول النصوص والدفاع «المستميت» - المصطنع في غالب الأحيان، عن النظرية - أية نظرية - وصلاحيتها الأبدية، لا يجدي فتيلاً. تحليل الواقع، وتطبيق المنهج على عينات من الواقع الحاضر منه والماضي، هو وحده يجدي. إن الخطأ الذي نرتكبه في تحليلنا للواقع يفتح أمامنا امكانية التصحيح، امكانية الصواب. ولكن الخطأ الذي نرتكبه في إطار مناقشات مجردة ضبابية لا يؤدي إلا إلى خطأ مركب.

الدار البيضاء - نيسان/ ابريل ١٩٧٧

الفصل الثالث

«قراءة عصريّة للتراث» منهج وتطبيق

أيها السادة(*).

سأقترح عليكم تعريفاً عاماً لـ «التراث» أعتقد أنه يصلح كمدخل جيد إلى موضوعنا. هذا التعريف يقول: «التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد».

هذا التعريف عام كما تلاحظون، فهو يشمل التراث المعنوي، من فكر وسلوك، والتراث المادي، كالآثار وغيرها، ويشمل التراث القومي (ما هو حاضر فينا من ماضينا) والتراث الانساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا)، كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة: فليس التراث هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضاً ما ينتمي إلى الماضي القريب. و«الماضي القريب» متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل. وإذن فما فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالتعريف الذي نحن بصدده، تعريف اجرائي من عدة نواحٍ، وتكمن اجرائيته بصورة خاصة في كونه يجيب عن كثير من الأسئلة، أو بالأحرى هو يستبعدها ولا يترك مبرراً لطرحها. من ذلك مثلاً السؤال الذي يُطرح بصيغة: «ولماذا التراث؟»، قصد التشكيك في جدوى، بل في مشروعية الاشتغال بالتراث؛ ذلك لأنه ما دمنا نعرّف التراث بكونه «ما هو حاضر فينا أو معنا» فإن

(*) محاضرة ألقيت آخر مرة كدرس افتتاحي بكلية الآداب بجامعة تونس، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠، وكانت الصيغة الأولى منها قد ألقيت بكلية الآداب بجامعة القاهرة، بدعوة من قسم الفلسفة عام ١٩٨٨.

الانشغال به، نوعاً من الانشغال، مشروع تماماً. إنه جزء من انشغال الانسان بذاته، بدراستها وبنائها. . . وكما يجيب تعريفنا عن الاعتراض السابق يجيب كذلك عن اعتراض آخر يحتج على «إهمال» تراث الانسانية أو التراث الشعبي أو «تراث» الحاضر الخ. . . كل هذه الاعتراضات يستبعدها تعريفنا لأنه يضم البدائل التي تطرحها صراحة أو ضمناً، ويجعل هذه الاعتراضات، بالتالي، غير ذات موضوع، وبذلك يحقق بيننا، فيما أعتقد، نوعاً من التواصل والتفاهم منذ البداية وهذا شيء في غاية الأهمية.

والمنهج الذي سأقترحه عليكم يصلح، فيما أعتقد، للتعامل مع التراث بهذا المعنى الواسع: يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الاسلامي ومع التراث الانساني عامة، كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي/ الحاضر. يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا. وما يميز الطريقة العلمية بداية هو، كما تعرفون، اعتمادها الموضوعية، أي أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف عمّا فيها من المعقولية، إذ بدون حد أدنى من المعقولية لا يمكن قيام معرفة موضوعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علمياً، ومهما كانت درجة الضبط فيه، يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه. ومن هنا فليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصباً منتجاً في موضوع وعقيماً في موضوع آخر، والقول الفصل في هذا الشأن هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. وإذن فإن اختيارنا لنوع «القراءة» التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوماً برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث.

والتراث كما قلنا هو شيء ينتمي إلى الماضي، القريب أو البعيد. ولذلك كان لا بد، للتعامل معه تعاملاً علمياً، من التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية. وإذا كان هذان الشرطان مطلوبين في كل عمل علمي فهما مطلوبان هنا أكثر، ولذلك لا بد من الالحاح عليهما. ذلك لأن التراث بما أنه شيء «حاضر فينا ومعنا» فهو أقرب إلى أن يكون ذاتاً منه إلى أن يكون موضوعاً، وبالتالي فنحن معرّضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن التراث ينتمي إلى الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية، ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التذكر والتخيل، آليات التفكير بالرموز والنماذج والقيم وكل

مكونات المخيال الاجتماعي، وهذا كله قد يقلص من امكانية التعامل العقلاني معه، امكانية إضفاء ما يكفي من المعقولية عليه.

تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية هما معاً الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة التي أقترحها عليكم. ولذلك كان الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو التالي: **كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟** ولكي نجعل هذا السؤال أكثر ارتباطاً بموضوعنا يجب أن نحدد بدقة ما نعنيه بـ «الموضوعية» و «المعقولية» عندما يكون موضوع الدراسة هو التراث. وحتى لا أطيل عليكم في مسألة سبق لي أن عالجتها بتفصيل في مدخل كتابي **نحن والتراث**، أكتفي بالتذكير بأننا نعني هنا بـ «الموضوعية» جعل التراث معاصراً لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ «المعقولية» جعله معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا. وإذن فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية. وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يقدم نفسه ذاتاً لنا. إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا. وبعبارة أخرى إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه.

كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟

تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركّب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركّب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما: الأوكسجين والهيدروجين، لا. إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماماً: **إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركّبات بل بوصفها بنى**. وإذا كان صحيحاً أن لكل مركّب بنية فإن تحليل المركّب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركّب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. **إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير**، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ **«التفكيك»**: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو

واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرٍّ مغلق، كميدان للامعقول مستغنٍ عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله.

* * *

نعم، يتعلق الأمر في نهاية المطاف بـ «السلطة»: من سيمارس سلطته على الآخر، هل القارىء أم المقروء، هل نحن أم التراث؟ ولكي أبرز هذه المسألة بما يكفي من الوضوح سأنتقل من الشرح المجرد إلى التطبيق الملموس. وسأنطلق من تفكيك سلطة هذا القسم الذي استمعتم إليه لحد الآن من هذا المحاضرة، وذلك بالقيام بالكشف عما فعله المحاضر صاحب النص: الكشف عن الاستراتيجية التي اختارها والآليات و «المناورات»، التي استعملها من أجل جلب انتباهكم والتأثير عليكم.

لقد فضّلت أن أقدم للموضوع بمقدمة أطبّق فيها، نوعاً من التطبيق، المنهج نفسه موضوع هذا الحديث. لقد انطلقت من تعريف اقترحته عليكم وأردته أن يكون عقداً بيني وبينكم ـ والتعاريف أو التعريفات هي عبارة عن مقترحات عقود من هذا النوع ـ ثم عمدت بعد ذلك إلى القيام بنوع من التركيب والبناء (عكس التفكيك) فأبرزت ما يتّسم به هذا التعريف من الشمول والاجرائية بصورة تجعل الأسئلة الاعتراضية التي يمكن أن تثيروها ضده أسئلة غير ذات موضوع. وهكذا فبهذا النوع من البناء فككت سلطة الاعتراض لديكم وقمت بعملية تحييد لكل الاعتراضات الممكنة. ومن تفكيك سلطة الاعتراض لديكم على التعريف الذي اقترحته انتقلت إلى تفكيك سلطتكم في الاعتراض على المنهج المقترح عليكم، وذلك بأن أبرزت الطابع النسبي في المنهج، أياً كان المنهج، كخطوة أولى ثم أبرزت، كخطوة ثانية، طابعه الاجرائي حين جعلته يعدكم بتحقيق أكبر قدر من المعقولية وأوفر رصيد من الموضوعية.

ذلك ما فعلته فيما استمعتم إليه وهو شيء واضح. فلننتقل إلى ما هو أقل وضوحاً، لا بل إلى ما يبدو واضحاً جداً إلى درجة يخيل إلينا معها أنه لا يحتاج إلى توضيح. أقصد بذلك عنوان هذا الفصل: «قراءة عصرية للتراث».

نحن هنا أمام نص، إزاء جملة من كلام العرب، هي بنية خطابية. فلنعمل على تفكيكها مبتدئين بالتذكير بأن ما نفككه في الخطاب هو سلطته علينا، وهي سلطة ترجع إلى كونه بنية تقدم نفسها كثابت، أو جملة من الثوابت، مُخفِيَّة بذلك جملة التحولات التي تؤسسها.

لنلاحظ أولاً أن عبارة «قراءة عصرية للتراث» معطاة لنا هنا كعنوان. وللعنوان كما تعرفون سلطة خاصة راجعة إلى كونه في العادة عبارة قصيرة يراد منها أن تدل على معنى كثير: «العنوان»، هو عنوان محاضرة يكثر فيها الأخذ والرد، أو عنوان كتاب فيه تقرير ومناقشة وتبليغ وإقناع، ثم إن العنوان عنوان لمتجر ولسلعة . . . الخ أي هو رمز لأشياء كثيرة متنوعة ومختلفة. ومن خصائص الرمز أنه يمتلك قوة الاشتمال أو الاحتواء، قوة ينشر بها نفوذه إلى أوسع مدى.

فمن أين يستمد العنوان هذه القوة؟

يستمدها أولاً وقبل كل شيء من كونه، في الغالب، عبارةً عن مبتدأ دون خبر: إن عبارة «قراءة عصرية للتراث» مبتدأ، فأين «الخبر»[1]؟ إن غياب الخبر هنا جزء من سلطة العنوان، السلطة التي تأتي بالمستمعين إلى مكان المحاضرة يطلبون «الخبر». شأن العنوان في هذا شأن الاعلانات التجارية فهي أيضاً تقدم نفسها كمبتدأ فقط. وقد تقدمت تقنيات الاشهار اليوم فأصبحت تقدم لنا اعلانات على شكل خبر بدون مبتدأ، طلباً لسلطة أعمق وأشمل.

كيف أمكن تقديم «مبتدأ» بدون خبر في عبارة «قراءة عصرية للتراث». الجواب عن هذا السؤال يتطلب تفكيك هذه العبارة، فلنبدأ ببنيتها السطحية أولاً التي تقوم على توظيف «النكرة»: «قراءة» بدل «القراءة». ولكن بما أن العرب لا تبتدىء بالنكرة، كما يقول النحاة، فقد جاءت كلمة «عصرية» كنوع من التخصيص والتحديد يسوّغ الابتداء بها، ثم جاء شبه الجملة المكوّن من الجار والمجرور «للتراث» ليزكي هذا الاستعمال للنكرة كمبتدأ لأنه زادها تحديداً. فالأمر لا يتعلق فقط بـ «قراءة عصرية» بل تحديداً: بـ «قراءة عصرية للتراث». وإذن فالشروط المطلوبة في الابتداء بالنكرة متوفرة وزيادة. وتوفرها بهذا الشكل هو الذي يمنح العبارة سلطة تقمع اتجاه السامع إلى طلب الخبر، أو على الأقل تدفعه إلى تأجيل هذا الطلب. ولكي ندرك هذا يكفي أن نقارن بين عبارتنا كما هي وبين نفس العبارة بعد ادخال «ال» التعريف عليها. فلو قلنا: «القراءة العصرية للتراث» وسكتنا لكان اتجاهنا إلى طلب الخبر قوياً وشديداً. أما مع حذف «ال» التعريف فإن هذا الاتجاه يخف، وبالمقابل نستسلم أكثر لعبارة العنوان إذ تشدنا إليها شداً.

هذا عن سلطة هذه العبارة بوصفها بنية سطحية للخطاب قوامها مبتدأ بدون

---

(١) جرت العادة على إعراب كلمة «قراءة» ـ أي العنوان ـ على أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هذه»، غير أننا نقصد بـ «المبتدأ» هنا ما يبتدىء به الكلام، وبما أن العنوان الذي من هذا النوع لا يفيد إفادة تامة فهو يحتاج إلى تتمة . . إلى «خبر». تماماً مثل قولنا: «القراءة العصرية للتراث».

خبر. أما عن سلطتها كبنية عميقة أي كمنظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات فيمكن الكشف عنها من خلال اخضاعها لجميع التحولات التي تقبلها، وهي كما يلي: تتكون هذه البنية من منظومة العلاقات القائمة بين العناصر الثلاثة: قراءة، عصرية، تراث. وإذن فالتحولات التي يمكن اجراؤها عليها تعطينا الصيغ الثلاث التالية: هناك أولاً الصيغة الأصل: «قراءة عصرية للتراث» وهي تنفي صيغة أخرى هي: «قراءة تراثية للتراث»، وهذه بدورها تنفي صيغة ثالثة هي: «قراءة تراثية للعصر». وإذا نظرنا إلى الصيغة الأولى الأصل في علاقتها بالصيغة الأخيرة التي انتهينا إليها لَوَجَدْنَا أن مهمتها، أي سلطتها، هي نفي الصيغة الأخيرة بتوسط الصيغة الوسطى: «قراءة عصرية للتراث» تنفي «قراءة تراثية للتراث» بهدف تجنب السقوط في «قراءة تراثية للعصر». وإذن، فإذا نحن أردنا إفراغ العنوان من سلطته فما علينا إلا أن نجمع «المبتدأ» المعطى لنا في العنوان مع «الخبر» المحذوف الذي هو الصيغة الأخيرة من التحولات فنقول: «نريد قراءة عصرية للتراث تجنبنا السقوط في قراءة تراثية للعصر». وبعبارة أخرى إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها على أنها «قراءة عصرية للتراث» هو تجنب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرنا ليس فقط إلى قراءة تراثية للتراث، أي الفهم التراثي للتراث، بل أيضاً ـ وهذا أخطر ـ تجرنا إلى «قراءة تراثية للعصر»، أي إلى تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل...

ذلك هو معنى التفكيك، لقد أقمنا مسافة بيننا وبين «العنوان» ففصلناه عنا وبذلك تحررنا من البطانة الوجدانية، من الشحنة الانفعالية، التي يشعلها فينا كعنوان، كدعوة، كمبتدأ بدون خبر. إن التفكيك هنا لا يعني نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام، لغة البشر المثقلة بالرموز والمحمّلة بشحنات من السحر والقداسة.

* * *

لننتقل الآن إلى مثال آخر وسيكون هذه المرة نصاً من تراثنا، هو حديث نبوي لعلنا نحفظه جميعاً، وقد جاء فيه: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

لنبدأ أولاً بالنظر إلى بنيته السطحية، إلى سلطته البيانية البلاغية... في هذا النص ثلاث وحدات خطابية هي على التوالي: «كل محدثة بدعة»، «كل بدعة ضلالة»، «كل ضلالة في النار».

هناك على مستوى البنية السطحية للخطاب إشكال منطقي في الوحدة الثالثة

«كل ضلالة في النار»، وهو نوع من المزية البيانية. السؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن أن تكون «الضلالة» في النار؟ واضح أن المقصود ليس الضلالة نفسها بل الشخص الذي يقترفها، وبذلك يكون معنى العبارة: الضلالة تقود مقترفها إلى النار. لنلاحظ الفرق بين: «كل ضلالة في النار» وبين «كل ضلالة تقود مقترفها إلى النار»: هنا في العبارة الثانية مسافة خطابية، وبالتالي فكرية ونفسية، بين كلمة «ضلالة» وكلمة «النار»، وهذه المسافة هي قولنا «تقود مقترفها». وإذا ترجمنا هذا الفَرْقَ إلى لغة الواقع أمكن أن نتصور شخصاً في بادية العرب يقود شخصاً آخر إلى مكروه... بعيد (لأن النار هنا تقع في الآخرة). هناك إذن مسافة نفسية تخفف في وجدان السامع من وقع الحكم (= تقود مقترفها إلى النار) ويأتي التعبير البلاغي ليحذف هذه المسافة وليجعل الضلالة نفسها في النار فيخلق بالتالي في نفس الشخص المقترف للضلالة شعوراً بأن النار مقترنة بالضلالة اقتران تزامن. هذا الجانب البياني البلاغي في الخطاب القرآني قد أبرزه كثير من القدماء. ويضرب الجرجاني صاحب دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة مثالاً على ذلك بالآية الكريمة التي ورد فيها ﴿... فما ربحت تجارتهم...﴾[٢] منبهاً إلى أن الصياغة العادية لهذه العبارة هي: «فما ربحوا في تجارتهم» لأن الذي يربح أو يخسر ليس التجارة بل أصحابها، فحذف الفاصل بين: «ما ربحوا» وبين «تجارتهم»، وهو واو الجماعة، فجاءت العبارة بدون مسافة تفصل بين الذين وجّه إليهم الخطاب وبين الخسارة، فوقع الحكم على التجارة نفسها تأكيداً لوقوع الخسارة فيها.

هذا عن الجانب البياني البلاغي في النص الذي بين أيدينا، وللبيان والبلاغة سلطة على النفوس، وقد قال الرسول ﷺ «إن من البيان لسحراً»، أي منه ما يسحر النفوس ويستولي عليها ويمارس سلطته فيها... لننظر إذن، بعد هذا، إلى العلاقة البنيوية التي تحكم الوحدات الخطابية في النص، وسنكون قد انتقلنا إلى تحليل بنيته العميقة: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» عبارة تصاغ منطقياً كما يلي: كل «أ» هي «ب» وكل «ب» هي «ج» وكل «ج» هي «د». ومن هنا نستنتج مباشرة أن: كل «أ» هي «د» وهي نتيجة ضرورية منطقياً؛ غير أننا إذا طبقنا هذه النتيجة على النص الذي بين أيدينا وقلنا «كل محدثة في النار» فإننا لن نشعر بالضرورة المنطقية التي في القضية: كل «أ» هي «د» في المثال السابق. «كل محدثة في النار» قضية تنطوي على حكم نتردد في قبوله لأنه قد يعني أن كل جديد حرام، وهذا غير مقبول لا شرعاً ولا عقلاً. وإذن ففي العلاقات القائمة بين الوحدات الخطابية الثلاث التي يتكون منها النص شيء ما يجعل الحكم الذي ينطق به هذا النص بوحداته

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٦.

الثلاث تلك يمر مرور المقبول (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار)، هذا بينها يصبح الحكم الذي تقرره النتيجة المنطقية اللازمة عن تلك الوحدات الخطابية الثلاث، النتيجة التي تقول «كل محدثة في النار»، موضوعاً للتساؤل والاستغراب. وإذا نحن بحثنا عن الشيء الذي يجعل الحكم الأول مقبولاً فإننا سنجده في الوحدة الخطابية الوسطى: «كل بدعة ضلالة»، فلا بد إذن أن تكون هذه الوحدة منطوية على قيد يفيد أن الأمر يتعلق لا بـ «المحدثة» بإطلاق ـ في قولنا: «كل محدثة بدعة» ـ بل بنوع خاص من المحدثات هي التي يحددها قولنا: «كل بدعة ضلالة». لنتساءل إذن: متى تكون البدعة ضلالة؟ وبعبارة أخرى ما هو نظام القيم الذي يصدق فيه مثل هذا الحكم: «كل بدعة ضلالة»؟ الجواب عن هذا السؤال تقودنا إليه كلمة «ضلالة». فـ «الضلال» ضد «الهدى». وبما أن النص الذي بين أيدينا هو حديث نبوي فإن المقصود بـ «الهدى» هو ذلك الذي جاء به النبي ﷺ أي الطريق الذي رسمه الدين، الطريق إلى الله (وقد نُصَّ على ذلك في مقدمة الحديث التي تقول: «إن أفضل الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى سيدنا محمد»). والطريق إلى الله هو العبادة. وإذن فالسياق، سياق العلاقات القائمة بين وحدات الخطاب في النص، يقتضي أن المقصود ليس «المحدثات» بإطلاق، بل فقط تلك التي تكون بدعة في الدين أي تلك التي تضيف جديداً إلى نظام العبادة في الاسلام، وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أي شيء إليه أو حذف أي شيء منه. نحن نعرف أن الصيام الذي هو فريضة في الإسلام هو صيام شهر رمضان، فإذا أراد شخص أن يتعبد بإضافة يوم أو أيام إليه فإنه يُحدِثُ أمراً مبتدعاً في الدين، يُفْسِدُ نظام الدين، ومن هنا الضلال وبالتالي الوعيد بالنار كجزاء. ذلك لأنه لو جاز لكل واحد أن يزيد في الدين بنيَّة التعبد لَفَسَد الدين ولأصبح فوضى، لكلٍ دينه الخاص.

من هنا عرَّف كثير من الفقهاء البدعة بأنها: «الأمر الذي يستحدثه الإنسان في الدين بقَصْدِ التعبد»، ومن هنا أيضاً معنى «التجديد» في اصطلاح الفقهاء: فالتجديد هو «كسر البدع والرجوع إلى سيرة السلف الصالح». والمعنى محاربة البدع التي يحدثها الناس في صورة زيادات وإضافات يقصد بها التعبد، وهذا هو المعنى الفقهي لـ «السلفية» (= الرجوع إلى سيرة السلف الصالح). فليست السلفية في معناها الأصلي الفقهي نوعاً من الرجعية أو الماضوية بل هي الرجوع بالعبادات إلى بساطتها الأولى التي عُرِفَتْ عن النبي والصحابة. فزيارة القبور والتبرك بالأضرحة ووضع اليدين فوق الرأس مثلاً حين الصلاة وتأخير الفطور في رمضان إلى ما بعد صلاة العشاء وكذلك إرسال اللحية والإفراط في الحجاب... الخ، كل هذه الأمور إذا قُصِدَ بها زيادة التعبد فهي تدخل في معنى البدعة، لأن البدعة هي زيادة في الدين يقصد منها المبالغة في العبادة؛ وبما أنها تخرق نظام الدين فيجب كسرها أي محاربتها

بالدعوة إلى الرجوع إلى بساطة الدين الأولى. نعم هناك من الفقهاء من يوسّع من مفهوم البدعة فيجعلها تشمل ليس العبادة فقط بل العادات أيضاً أي السلوك الفردي والاجتماعي. غير أن المقياس عند جمهور الفقهاء هو القصد والنية. فإذا أتى الإنسان بعمل، كيفما كان، من أجل الزيادة في التعبد، وكان هذا العمل غير منصوص عليه في الشرع فهو بدعة، وبالتالي ضلالة. أما ما يأتيه الإنسان من أعمال بدون نيّة التعبد فلا يدخل في معنى البدعة ما دام ليس من المحرمات المنصوص عليها.

ذلك هو المعنى الفقهي الشرعي لـ «البدعة»، وهو المقصود أساساً في الحديث الشريف المذكور. غير أنه حدث أن وُسِّع استعمال كلمة «بدعة» لتحمل مضموناً ايديولوجياً، وذلك في المنازعات بين الفرق الكلامية (السياسية). فكل فرقة تصنف الفرقة المخالفة لها ضمن «المبتدعة»: أهل السنّة يعتبرون المعتزلة مبتدعة، وهؤلاء يسمّون جماعة من أهل السنّة بالمبتدعة الحشوية... وهكذا، مما جعل البدعة في علم الكلام تكاد تنصرف إلى رأي الخصم جملة، ومن هنا قلنا إنها كانت ذات مضمون ايديولوجي، باعتبار أن «الايديولوجيا هي الرأي الذي يقول به خصمي».

لقد قمنا لحد الآن بجعل النص، موضوع قراءتنا، معاصراً لنفسه فربطناه بمحيطه الخاص، بميدان العبادة والتعبد، وعلينا الآن أن ننقله إلينا لنجعله معاصراً لنا. إن الأمر يتعلق بـ «الابتداع»، بالحداثة والجدة. وبناء على ما تقدم يصح القول إن الذين يعتقدون أن الاسلام ضد الحداثة والتحديث والتجديد مخطئون، سواء أكانوا من أنصار الحداثة المعاصرة أم كانوا من الواقفين ضدها. إن ما يرفضه الإسلام، بنص الحديث المذكور، هي الأمور المحدثة في الدين بقصد التعبد، أما تلك التي يبتكرها الإنسان من أجل راحته ومنفعته وتسخير الطبيعة تسخيراً نافعاً للإنسان والانسانية فهي لا تدخل في مفهوم «البدعة» بالمعنى المشار إليه، بل منها ما هو مرغوب فيه، وقد سمى الفقهاء المحدثات النافعة بـ «البدع الحسنة». وهناك حديث نبوي يثني على كل «من سن سنّة حسنة». والسنّة الحسنة والبدعة الحسنة بمعنى واحد.

أعتقد الآن أن الحديث الشريف الذي يقول: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» قد أصبح بهذا النوع من التحليل معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت: معاصراً لنفسه بمعنى أن مضمونه قد أصبح محدوداً بالميدان الذي يرتبط به، بنظام القيم الذي ينتمي إليه، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية. فمن المعقول جداً أن يحرّم الدين الزيادة فيه بعد أن أعلن اكتماله ﴿... اليوم أكملت لكم دينكم...﴾[٣]، ولكن من غير المعقول أن نعامل نظام الحياة بنفس

(٣) نفس المرجع، «سورة المائدة»، الآية ٣.

المقياس الذي نعامل به نظام الدين الذي اكتمل. . . فالحياة لم تكتمل بعد، ولن تكتمل إلا عند نهايتها.

* * *

نأتي الآن، إلى مثال آخر ينقلنا هذه المرة إلى دائرة الأحكام ومجالها التطبيقي، لنأخذ مثلاً نصيب البنت من الإرث في الإسلام وهو الثلث كما يتبين من قوله تعالى: ﴿. . . للذكر مثل حظ الانثيين. . .﴾[4]. كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت؟

نحن نعرف الآن أنه لكي نجعل هذا الحكم معاصراً لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص، أعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف. ومما يجب إبرازه في هذا الشأن أن الملكية في المجتمع القبلي الرعوي ملكية مشاعة أو تقوم على نوع من الشياع، فالأصل أن القبيلة هي التي تملك وليس الفرد. والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي ووسائل العيش. هذه ملاحظة أولى. أما الملاحظة الثانية التي لا بد من ابرازها هنا فهي أن المصاهرة لدى القبائل العربية تقوم على تحريم الزواج بالمحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب، والزواج من القبائل البعيدة مطلوب في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي: إن الحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعاً من «تبادل النساء» بعبارة كلود ليفي ستراوس، الشيء الذي يعني تزويج البنت خارج قبيلتها. غير أن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها كثيراً ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك فإن هذا النصيب، سواء أكان ماشية أو مجرد الحق في المرعى المشترك، سيؤول إلى زوجها، أي إلى قبيلته. وهذا شيء غير مقبول وكثيراً ما يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء. أما الولد الذكر فمفهوم أن ما يَرِثُهُ من أبيه يبقى في قبيلته كما كان من قبل فكأنها هي التي ورثته. ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الإرث تماماً اتقاء للمشاكل التي ذكرنا. وإذا أضفنا إلى ما تقدم محدودية المال المتداول في المجتمع العربي القبلي في الجاهلية سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصاً مع تعدد الزوجات، وهو شيء كان معمولاً به بكثرة في المجتمع العربي قبل الإسلام. إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح، في حالة توريث البنت، وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه

---

(٤) نفس المرجع، «سورة النساء»، الآية ١٧٦.

داخل القبيلة، أو تركيزها في قبيلته على حساب قبائل أخرى، فضلاً عما قد ينشأ من ذلك من منازعات ومشاكل في مجتمع لا دولة فيه ولا قانون، مجتمع يكون فيه الحق للأقوى دائماً. وإذن فحرمان البنت من الإرث كان تدبيراً يفرضه المحيط الاجتماعي.

وعندما جاء الإسلام، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة، مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة، مجتمع الجاهلية، إلى مجتمع الدولة، أقرَّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة. وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها. وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الاسلامي الناشيء، في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه، العدالة التي تعني هنا «خير الأمور أوسطها»: لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى «حل» طريف يذكره اخوان الصفا في رسائلهم لبيان أن في توريث البنت الثلث فقط تحقيق لنوع آخر من العدالة والمساواة. يقولون إن توريث البنت الثلث بدل النصف تدبير ينطوي على عدالة خفية، ذلك لأنه إذا فرضنا أن رجلين هلكا وخلّف كل منهما بنتاً وولداً وما قيمته ١٥٠ ديناراً على سبيل المثال، فإن التشريع الاسلامي يقضي بأن يأخذ الولدان الذكران ١٠٠ دينار لكل منهما وتأخذ البنتان ٥٠ ديناراً لكل منهما. فإذا تصاهر هؤلاء الورثة بأن تزوج ابن الأب الأول بنت الأب الثاني وتزوج ابن هذا الأخير بنت الأب الأول فإن النتيجة ستكون أسرتين لكل منهما ١٥٠ ديناراً، وبذلك تتحقق المساواة ويعود الأمر إلى ما كان عليه قبل وفاة الوالدين (أسرتان تملكان ١٥٠ ديناراً لكل منهما). وإذا عمَّمنا مضمون هذا المثال على المجتمع القبلي فإننا سنكون أمام عملية تقضي ـ نظرياً على الأقل ـ إلى النتيجة التالية، وهي أن ما ستفقده إحدى القبائل بتزويج بناتها إلى قبيلة أو قبائل أخرى ستسترده بالتزوج منها، وبذلك تخلو المصاهرة مما يضرُّ بالتوازن فيتحقق الهدف الأصلي منها وهو الترابط والتلاحم.

أعتقد أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الاسلامي بوصفه حكماً يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة. إنه حكم جاء في إطار «معهود العرب» بتعبير الفقهاء. وأعتقد أن بعض الفقهاء المغاربة الذين أفتوا في وقت من الأوقات بعدم توريث البنت إنما صدروا في فتواهم هذه عن نفس المعطيات والمقاصد. ففي جبال الأطلس بالمغرب حيث الأرض مشاعة بين القبائل وحيث كانت النزاعات والحروب القبلية تندلع بأدنى

سبب، كان توريث البنت، في العصور الماضية، يثير المشاكل نفسها التي أشرنا إليها. كانت المرأة إذا مات أبوها قام زوجها بالمطالبة بنصيبها من المرعى في قبيلة أبيها فتمتنع هذه، ويتطور ذلك إلى صدام وحروب. وأمام هذه الوضعية اضطر بعض الفقهاء إلى الافتاء بما يفيد أن البنت إذا استغنت بزوجها فلا إرث لها. وهذه فتوى مخالفة لمنطوق الحكم الشرعي، ولكن اعتبرت فيها المصلحة، وهي هنا درء الفتنة. ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة أخذ بالمصلحة لأنها الهدف من النص.

* * *

ومن الشريعة ننتقل إلى العقيدة، ولنأخذ كمثال «أصول المعتزلة» وهي خمسة معروفة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تبدو هذه «الأصول»، للوهلة الأولى، وكأنها مبادىء دينية عقدية ليس غير. لكن هذا ليس إلا مظهراً خارجياً مضللاً. إن هذه «الأصول» تعبّر عن «مذهب» عقدي فعلاً، ولكن بما أنها كذلك فهي لا بد أن تكون قد عبّرت أو تعبر عن مضمون اجتماعي أو سياسي. وللكشف عن هذا المضمون لا بد من تفكيك بنية هذه «الأصول» بإرجاعها إلى «الأساس» الذي قامت عليه أول مرة ثم الكشف بعد ذلك عن طبيعة هذا «الأساس».

المقصود بـ «التوحيد» عند المعتزلة ليس نفي الشريك عن الله وحسب بل أيضاً، وهذا في الحقيقة جوهر القضية عندهم، نفي الصفات عنه بإدماجها في الذات: فالله تعالى عندهم ليس ذاتاً وصفات زائدة على الذات، بل صفاته هي عين ذاته، فليس هناك ذات إلهية من جهة تضاف إليها الإرادة والقدرة والعلم... الخ من جهة أخرى كما هو حال البشر، بل إن الله عندهم منزّه من أن تفتقر ذاته إلى صفات تضاف إليها ليصير بها عالماً قادراً... الخ. وقد فسّر المتأخرون منهم هذا بالقول إنه لو كان لله صفات زائدة عن الذات لوجب أن تكون قديمة مثله مما يؤدي إلى تعدد القدماء وبالتالي إلى الشرك. ولذلك قالوا بالتوحيد أي بأن الله واحد بذاته وصفاته فلا تعدد فيه من أي جهة كانت.

أما «العدل» فمعناه عندهم أن الله لا يفعل الظلم. ولما كان الإنسان يأتي أفعالاً فيها ظلم، إذ يسرق ويكذب ويقتل... الخ، فإن هذه الأفعال لا يمكن أن تنسب إلى الله، لا يمكن أن يكون هو خالقها، وإذن فيجب أن تنسب إلى الإنسان وحده. ومن هنا قالوا: إن الإنسان يخلق أفعاله. ومن هنا كان «العدل» عند المعتزلة يعني أساساً حرية الارادة البشرية وقدرة الإنسان على الفعل وبالتالي مسؤوليته عن ما يفعل.

والمبدأ الثالث في مذهبهم هو «المنزلة بين المنزلتين»، ويدعى أيضاً بـ «الأسماء والأحكام»، وهو يتعلق بـ «مرتكب الكبيرة» كالقاتل والزاني: هل نسميه مؤمناً فنحكم عليه بما نحكم به للمؤمن أم نسميه كافراً فنطبق عليه حكم الكافر؟ فالرأي الأول هو رأي أنصار الأمويين من أهل السنّة والجماعة، أما الرأي الثاني فهو رأي الخوارج الثائرين على الحكم الأموي. أما المنزلة بين المنزلتين فقد قال بها واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة (كما هو معروف).

أما الأصل الرابع وهو «الوعد والوعيد» فمعناه عندهم أن الله لا يخلف وعده ولا وعيده، فلا بد أن يَجْزِيَ المحسن بالثواب الذي وعده به ويَجْزِيَ المسيء بالعقاب الذي نصّ عليه، فلا يعقل عندهم أن يدخل الله الكافر الجنة ولا المؤمن النار، بينما قال غيرهم من أهل السنّة إن الله يفعل ما يشاء.

والأصل الخامس، وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مبدأ اسلامي معروف، وقد أكّده المعتزلة تأكيداً خاصاً فقالوا إنه من الواجب على المسلم أن يغير المنكر بالسيف واليد إذا كانت له قدرة على ذلك فإذا لم يقدر فليغيّره بلسانه وإذا لم يقدر فليغيّره بقلبه وذلك بأن يتجنب ارتكابه أولاً ويبقى مستنكراً له داخل نفسه بحيث كلما وجد قدرة على النهي عنه باللسان أو باليد فعل. وهذا واجب عليه وجوب الفرائض الدينية الأخرى.

نحن هنا إذن أمام أصول مذهب يخاصم أهله مذهباً آخر وبالتالي فلا بد أن يكون الخلاف ذا مضمون سياسي، خصوصاً والصراع حينما نشأ هذا المذهب كان يستقطبه الخلاف حول الحكم والإمامة.

في الظاهر يبدو الخلاف بين أهل السنّة والمعتزلة حول مضمون هذه الأصول وكأنه نقاش لاهوتي مجرد أو خلاف بين فريق يوسع من ميدان الحرية البشرية على حساب المشيئة الإلهية (المعتزلة) وفريق يفعل العكس (أهل السنّة) إذ يجعل المشيئة الإلهية مطلقة حتى ولو كان ذلك على حساب حرية الإنسان ومسؤوليته. إن طرح المسألة بهذا الشكل يخفي الأساس الذي تقوم عليه الأصول الخمسة المذكورة. وللكشف عنه يجب البحث في العلاقة التي تربط بين الأصلين الأولين والرئيسين من أصول المعتزلة وهما «العدل والتوحيد»، ذلك لأن باقي الأصول ترجع مباشرة إلى هذين الأصلين: فالوعد والوعيد يتصل مباشرة بالعدل إذ من العدل أن ينفّذ الله وعده ووعيده. أما المنزلة بين المنزلتين فأصل يرجع إلى العدل أيضاً إذ من العدل ألا يكون حكم المؤمن التقي وحكم المؤمن «الفاسق» حكماً واحداً ومن العدل كذلك أن لا يكون حكم هذا الأخير كحكم الكافر. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو من مقتضيات العدل أيضاً، لأنه إذا كان الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح كما يقول

المعتزلة فكل ما ليس بصلاح ولا أصلح فهو من البشر وبالتالي يجب النهي عنه. . . وإذن فالأصول الثلاثة الأخيرة تتفرع عن «العدل»، وتبقى العلاقة الأساسية التي يجب الكشف عنها هنا وهي تلك التي تقوم بين «العدل» و «التوحيد».

لنتساءل إذن: ما هي النتيجة، أو النتائج، التي تترتب على القول بـ «التوحيد»، بمعنى نفي الصفات، وتدخل في علاقة مباشرة مع القول بـ «العدل»؟ وبعبارة أخرى: إذا كان «العدل» المعتزلي يعني القول بأن الإنسان مختار مريد وقادر الخ. . . وبالتالي مسؤول عن أفعاله، فما علاقة هذا بنفي الصفات عن الله تعالى؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من البحث في «الصفات»: أيها يؤسس الأخرى وأيُّها كان موضوع خلاف في البداية؟ إن كتب الفرق تخبرنا أن النزاع ثار أول الأمر حول صفة «العلم» بين المتكلمين الأوائل. وإذن فإذا كانت صفة «العلم» هي التي ثار حولها النزاع أول مرة بين من يقول بحرية الاختيار للإنسان ومن ينفي عنه ذلك فما وجه التناقض بين القول بأن لله علماً قديماً وبين القول بحرية الإنسان واختياره؟ الجواب واضح. هناك فعلاً تناقض. ذلك لأن القول بأن لله علماً قديماً يلزم عنه إن الله يعلم منذ الأزل كل شيء بما في ذلك الأفعال التي سيأتيها الانسان. وإذا كان الله يعلم ذلك منذ الأزل فإن علمه يتحول في هذه الحالة إلى نوع من الجبرية، إذ سيؤول الأمر في النهاية إلى القول انه تعالى قدَّر بسابق علمه على الإنسان أفعاله. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يأمره بأشياء وينهاه عن أشياء وهو يعلم منذ الأزل ما سيفعل؟ واضح إذن أن القول بـ «العلم» الأزلي في ميدان «الإلهي» يلزم عنه القول بالجبر والاضطرار في ميدان «البشري». وعندما نصل إلى طرح المسألة على هذه الصورة تتضح لنا أصول المسألة، أقصد النزاع الذي قام بين الأمويين وأنصارهم وبين معارضيهم من «القدريين» الأوائل القائلين بحرية الارادة. فالأمويون الذين استولوا على السلطة بالقوة لم يجدوا ما يبررون به سلطتهم وأعمالهم التي كانت مَوْسُومَة بالعَسْف والعنف إلا أن قالوا إن ما حدث كان قضاء وقدراً من الله، فهو الذي سَاق إلينا الخلافة وقدّر علينا بسابق علمه أن نأتي ما نفعل. وقد رتّبوا على هذا نتيجة أخرى فقالوا إن الله لا يحاسب الخلفاء لأنه هو الذي جعلهم أمراء على الناس وقد وضعوا لذلك حديثاً روّجوا له يقول: «إن الله تعالى إذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيئات».

تلك هي ايديولوجيا الجبر الأموية التي قاومها «القدريون» الأوائل القائلون بقدرة الإنسان على الفعل والاستطاعة وبالتالي على تحمّل المسؤولية، لقد قالوا إن الإنسان مسؤول وسيحاسب على أفعاله، فقد أحدث الله فيه القدرة على الفعل وهداه النجدين فهو يختار هذا أو ذاك. أما علم الله فليس مرادفاً للقضاء ولا للقدر، فالله

يعلم كل شيء، ولكنه يعلم الأشياء عند حدوثها إما بقدرته هو وإما بالقدرة التي منحها للإنسان. وسيأتي تلميذهم واصل بن عطاء ليقول بـ «المنزلة بين المنزلتين» وليحكم على مرتكب الكبيرة - والمعني هنا هم الأمويون أساساً - بأنه ليس بمؤمن مطلقاً كما يقول هؤلاء عن أنفسهم وليس بكافر مطلقاً كما يصفه الخوارج، بل هو في منزلة بين الكفر والايمان، فإذا تاب صار مؤمناً وإذا لم يتب خلد في النار مع الكافرين. . .

وإذن فالأصول الخمسة عند المعتزلة كانت في ابتداء القول بها: **التعبير اللاهوتي عن المعارضة السياسية لدولة الجبر والطغيان. لقد تعالى الأمويون بالسياسة فجعلوا منها قضاء وقدراً، فكان رد الفعل الطبيعي هو تسييس المتعالي. ذلك ما فعله المعتزلة الأوائل والخوارج والشيعة وكل القوى المعارضة للأمويين.**

قد يقول قائل إن في القرآن آيات تفيد الجبر وأخرى تفيد الاختيار. وهذا صحيح. ولكن الفهم السليم لهذه الآيات يتطلب في نظرنا **قراءة واعية تفهم منطوق الخطاب على ضوء «أسباب النزول» مع اعتبار قصد الشارع.** إن ذلك هو ما يعنيه هنا ما نعبّر عنه بجعل المقروء معاصراً لنفسه. وإذا نحن فعلنا ذلك تبين لنا أن الآيات التي تفيد الجبر هي إما أنها تتعلق بالماضي، وفي هذه الحالة تفيد أن ما حدث في الماضي لا يمكن تغييره «سنّة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»، وإما أنها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش أولاً، وحين الغزوات والحروب مع الكفار بعد ذلك ثانياً. إن الآيات التي تفيد «الجبر»، في هذا المقام لم تكن تدعو إلى الاستسلام بل بالعكس لقد كانت تحث على الصبر وتدعو إلى التضحية، ولكن السياسة فيما بعد، هي التي وظفت هذه الآيات في أغراضها بعد أن قطعتها عن سياقها وعزلتها عن أسباب نزولها، أي عن تاريخيتها.

التعالي بالسياسة، أعني توظيف الدين في الصراع من أجل الحكم والسلطة، **يؤدي دوماً إلى تسييس المتعالي أي إلى إخضاع الدين للمقولات السياسية. وهكذا فالنزاع في علم الكلام حول موضوع العلاقة بين ذات الله وصفاته إنما يجد أصله ومصدره في النزاع في عالم السياسة حول الكيفية التي يجب أن تكون عليها علاقة الحاكمين بالمحكومين. إن القول بـ «الجبر» ليس من عقيدة الاسلام بل هو توظيف** معيّن لظاهر بعض الآيات من أجل أغراض سياسية، وكان معاوية أول من فعل ذلك. وقد رد عليه «القدريون» وكانوا يمثلون المعارضة السياسية بأن قالوا بـ «القدر» أي بقدرة الإنسان وحرية ارادته واختياره. وعندما سقطت الدولة الأموية توارت معها المضامين السياسية لعقيدة الجبر من جهة ولعقيدة القدر من جهة أخرى ولم يبقَ منهما إلا الجانب العقدي فيهما فأخذتا كما تؤخذ العقائد الدينية.

وهذا حدث في حضارات أخرى وهو يشكل أحد مظاهر العلاقة بين السياسة والايديولوجيا الدينية. لقد شيّد اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم السياسية فقالوا بتعدد الآلهة وأضفوا عليها كثيراً من الصفات البشرية. أما في مصر الفراعنة وحضارات الشرق القديم عموماً فقد ماثل الناس، بل طابقوا، بين وحدانية الحاكم فرعون أو الطاغية ووحدانية الإله كما هو معروف. أما في الحضارة العربية الاسلامية، وفي مجال علم الكلام خاصة حيث ساد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، فقد خضعت وجهات نظر المتكلمين حول العلاقة بين ذات الله وصفاته لمواقفهم السياسية إزاء الحكام. وعندما تحولت وجهات النظر تلك من مواقف سياسية إلى مذاهب عقدية، بفعل التطور الذي حصل في العصر العباسي، انقلبت الآية فصار الفكر السياسي يلتمس سنداً له في البناء العقدي. وهكذا فبعد أن كانت المدينة السياسية هي الأصل الذي شيّدت عليه المدينة الإلهية، عند أوائل المتكلمين خاصة، باتت هذه الأخيرة هي النموذج والمثال للمدينة السياسية المنشودة (في العصر العباسي وما بعده).

* * *

القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا، من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية... وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق لـ «الاجتهاد» كما مارسه كبار علماء الاسلام، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات. أما القوالب الجاهزة الجامدة، سواء أكانت قديمة أم حديثة، فهي لا تملك أن تقدم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجر حتماً إلى القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى.

وبعد، فالأصالة والمعاصرة لا تنفصلان: إن من ينشد الأصالة بدون المعاصرة كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة: الأول مقلد والثاني تابع، بل كلاهما تابع ومقلد. والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية. إنه «الاستقلال التاريخي» الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر، أياً كان هذا الآخر. والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب. الواعظ الديني والخطيب السياسي والمبشر الايديولوجي، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم: «أنا أقول لكم...»، بل هو يقول دائماً: «قال فلان...» ممن يملكون سلطة

المعرفة. وقد يلجأ إلى التعميم قصد تعزيز سلطة كلامه فيستعمل الغائب أو يحيل على مجهول فيقول: «قالوا. . .» و«قيل. . .»، والنقد والتفكيك النقدي يبدآن، في هذه الحالة، بتحويل المبني للمجهول إلى المبني للمعلوم ورصد صيغة الغائب إلى صيغة المخاطب. لا بد إذن من الكشف عن المسميات التي يراد أن تنوب عنها أسماؤها، ولا بد من إعادة تسمية الأشياء، التي تقدم نفسها كمسميات مجردة، بأسمائها التي تكشف عن جانب الانحياز فيها. إنه بذلك نتمكن من جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد.

الفصل الرابع

الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية (*)

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الاسلام، ونحن في الثمانينيات من القرن العشرين، التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً من أجل التعرف على القضايا التي رَكَّزُوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز الجوانب التي سكتوا عنها، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتها، هذا بالإضافة إلى التعرّف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سَيُجَنِّبُنَا إعادة القول فيما سبق فيه القول.

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الاسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الاسلامية وفنونها، فإننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الاسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الاسلام أو بجانب من جوانبه، بل سنقتصر فقط على «الاستشراق الفلسفي»، إن صح هذا التعبير، من جهة، وعلى ردود المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ما كتب في الموضوع بل سنقتصر على محاولتين نعتبرهما من أهم المحاولات، إن لم تكونا أهمها على الاطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان

(*) نشر هذا البحث ضمن كتاب جماعي بعنوان: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ٢ ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥).

رائدتان، بل أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنها تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلاً منها ـ وهذا أهم ـ أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الاسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفَلْسَفِي في الإسلام. وبدون شك فإنه سيكون من المفيد التعرّف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية: هل تجاوزتها فعلاً وصَفَّتْ الحساب معها نهائياً، أم أنها وقعت هي نفسها من حيث لا تشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في اشكالياتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. هاتان المحاولتان الرائدتان والطموحتان هما: محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق من جهة ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في اعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لا نريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح بالعكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الايديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوروبي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلاً نقدياً يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث.

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الاسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول اجمالاً ـ ومع استثناءات قليلة ـ إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الاسلام (فلسفة، علم الكلام، التصوف) قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ[١]. ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» (إلى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين) فإن اهتمامه بقي مركزاً، بل محصوراً، في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على

(١) تكفي الاشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الاسلام والتي نقلها إلى العربية عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة العربية الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠).

التفلسف والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الاسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية - وهذا موضوع انشغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه. وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي - من جهة - ما ادعاه تنيمان (Tennemann) الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ - أحد رواد تاريخ الفلسفة بالمفهوم الحديث في أوروبا - من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي:

١ - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢ - حزب أهل السنة، وهو حزب مستمسك بالنصوص.

٣ - انهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم...

٤ - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

بالإضافة إلى ما روج له رينان (Renan) الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يُثمر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جدياً وتقليدياً للفلسفة اليونانية»؛ ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات؛ فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية، ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين».

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاماً أخرى للغربيين أنفسهم مفضلاً أسلوب «وشهد شاهد من أهلها»، لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم. وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الاسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الاسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية:

«أ ـ تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى. . .».

«ب ـ تلاشي القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سِجْناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى. . .».

«ج ـ أصبح لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية شاملاً، كما بيَّنه الأستاذ هرتن لما يُسَمَّى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة»[3].

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كرؤية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن بعض «الغربيين» لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الاسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»[3]. إن ما كان يهمه هو اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية، لا بوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي» في أي ميدان من ميادين المعرفة. وبعبارة أخرى إن ما كان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق»، حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين[4]، بل «عقدة الأصالة» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل بالعكس لقد نوّه بهم تنويهاً كبيراً، فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» (الفصل الأول) يقول: «أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا ألمَعْنا إلى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يُخَالِطَ صفاءهُ كدَر»[5].

---

(٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ٢٦. هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي على التوالي:

G.T. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie,* traduit de l'allemand par Victor Cousin, 2ème éd. (Paris: [s.n., s.a.]), tome 1, pp. 356-357; Ernest Renan: *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique,* 8ème éd. (Paris: Calmann Lévy, 1925), et *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 6ème éd. (Paris: [s.n., s.a.]), p. 110.

(٣) عبد الرازق، نفس المرجع، ص ٩٨.

(٤) ماجد فخري، «الدراسات الفلسفية العربية،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر الفلسفي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٢٥٥.

(٥) عبد الرازق، نفس المرجع، ص ٢٧.

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه، فهو لا يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلاً منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»[6]، الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه... الخ وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لا يهمهم من التراث العربي الاسلامي إلا «نصيب الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفي في العالم»[7]. وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته إلى أقصى حدٍّ. فهم، في دراستهم للفلسفة الاسلامية وتاريخها، «كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفَلْسَفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا اسلامي، وَلِيَكْشِفُوا عن أثرها في توجيه الفكر الاسلامي»[8].

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الاسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية» التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الاسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصَلَتْ به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تَمْحُ جوهره مَحْواً»[9]. أما «المنهج ـ البديل» الذي يقترحه صاحبنا فهو نفس منهج الغَربيين في التأريخ للفلسفة كما تعرّف عليه من خلال كتاب اميل برهيه والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تاريخ «الفلسفة»، على «الوحدة والاطراد»[10]، إنه ذات المنهج منقولاً إلى التراث العربي الاسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: ابراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المَسْلك الطبيعي وأهْدَى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها،

---

(٦) نفس المرجع، ص ٣.
(٧) نفس المرجع، ص ٤٥.
(٨) نفس المرجع، المقدمة، ص ظ.
(٩) نفس المرجع، ص ٩٨.
(١٠) نفس المرجع، ص ٣.

ثم نُسَاير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»[11].

أما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة إلى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوروبية»، فهذا ما لا غبار عليه، واما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بإبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوروبية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، فهذا ما نشك فيه، ليس فقط لأن الوعي بإبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ يتبلور إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن ما يقترحه صاحب «التمهيد»، في واقع الأمر، ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الاسلام. إن الأمر يتعلق بـ«استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل». وعلى كل حال فالهدف هو محاولة ابراز أصالة الفلسفة الاسلامية.

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا: هل استطاع اقامة «مركزية عربية اسلامية» في تاريخ الفكر العربي الاسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ما حققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لا نعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الاسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ما ظهر في صَدْرِ الاسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة». غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... الخ، وذلك على الرغم من اضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ هو الآخر ضمن مسار اسلامي مستقل عن مسار الفلسفة، هو ذات المسار الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضميمة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب.

---

(11) نفس المرجع، ص ١٠١.

أما «الفلسفة الاسلامية»، فلسفة الكندي والفارابي. . . الخ، وما يرتبط بها من تصوف أشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الاسلاميين» في الفلسفة الاسلامية؛ هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم إلى الفلسفة الاسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها من جهة، وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين» من جهة ثانية. . . وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الاسلامية صدرت من مفكرين اسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها.

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الاسلام (أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف)، ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لا تربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي، البنيوي، ولا على المستوى العمودي، التاريخي، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نُشر للدكتور ابراهيم مدكور كتاب بعنوان: في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق[12]، وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الاسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقِهِ من المنطلق ذاته: الرد على مُنْكِري الأصالة في الفلسفة الاسلامية، أولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»[13]، فروض «وضعت الفلسفة الاسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلَّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظنَّ ـ في تحامل ظاهر ـ أن تعاليم الاسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[14]. وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان[15] وما بناه عليها

---

(١٢) ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧، وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، ط ٢، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨).

(١٣) نفس المرجع، ص ٩.

(١٤) نفس المرجع، ص ١٥، والإحالة إلى:

Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie* (Paris: [s.n.], 1941), tome 1, pp. 48-49.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى: =

غوتييه من ادعاءات في أوائل هذا القرن، مثل ادعائه «أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يُحَسُّ التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»[16]... وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور على ادراك الجزئيات وحدها فإنه من «العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة»[17].

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والاسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لا يطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام...» و«قيل...» و«ظُنّ...» و«رُتِّبَتْ...»[18] و«وُضِعَتْ الفلسفة الاسلامية موضع الشك فأنكرها قوم...»[19]... الخ.

ما نريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الاسلامية... الخ، وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يُحيُوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»[20]. أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه المستشرقين ـ وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة ـ

Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 2ème éd. (Paris: = Imprimerie impériale, 1858), pp. 15-16.

(١٦) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى:

Léon Gautier, *L'Esprit sémitique et l'esprit aryen* (Paris: [s.n.], 1923), pp. 66-67.

(١٧) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى:

Ernest Renan, *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883* (Paris: Calmann Lévy, 1887), p. 377.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٥.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٥.

«في عناية نحو الدراسات الاسلامية. . . فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الرُّبع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً. . .»[21] فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام وأرّخوا لها جملة وتفصيلاً، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكلام والمتكلمين والتصوف والمتصوفين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس. . .»[22] ثم يضيف: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الاسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر»[23].

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل بالعكس إن التّنويه بجهود رجاله يتعدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الاسلامية، رغم كل جهود المستشرقين، «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولا نظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني. . .»[24]، وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي «في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد. . .»[25].

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟. . . ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير واتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي. وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم، إن لم نتقدمهم»[26].

لا يتعلق الأمر، إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بـ «متابعة السير»، سيرهم، سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الاسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، وهو أنه إذا كان علينا أن نقلدهم في توخي الدقة العلمية على الصعيد

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٥.
(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٧.
(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٩.

الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلّاً من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى. . . وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن» و «المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»[27]، والهدف هو ما سبقت الإشارة إليه قبل، انه اعادة بناء تاريخ الفلسفة الاسلامية بصورة تمكّن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني» حلقة «القرون الوسطى» وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الاسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئذ ستصبح «الفلسفة العربية الاسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب (. . .) ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون البحث النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني»[28].

ليس ثمة شك، اطلاقاً في حسن نوايا مؤلف الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فإن حُسن النية لا يكفي في هذا المجال، بل لا بد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الاسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الانساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية»، إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفِكْرٍ للإنسانية جمعاء، وبالتالي فوضع الفلسفة الاسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الانساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها تُرمِّم وتكمل تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجة المنطقية، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسات اليهودية، ما سماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» معناه توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها[29].

---

(٢٧) نفس المرجع، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٢٩) انظر تحليلاً نقدياً مفصلاً لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصدده، وذلك في: محمد =

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب. . . أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكوناتها. . . إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود فعل. . . من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لا يكفي من الناحية العلمية

* * *

إذا كانت الردود التي استعدناها هنا سواء من صاحب التمهيد أو من صاحب المنهج وتطبيقه قد مكنتنا من تجنب الانشغال المباشر بدعاوى ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط هاجس البحث عن الأصالة الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين.

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين طعنوا صراحة في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الاسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية من جهة، وبين «المستشرقين» الذين «خدموا» التراث العربي بما نشروه من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكوَّن لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ولا عن مكوناتها الايديولوجية والمنهجية، بل بالعكس من ذلك، لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال ما يقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و«المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج» ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولَسْنَا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للإسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والاسلام خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي

---

* عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٧ وما بعدها.

كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي ذات الحقبة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنا هنا أن نُلِمَّ إِلْمَامَةً سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفة الاسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية.

وحتى لا نذهب بعيداً، في فصل محدود الحجم والمَدَى، سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه - فيما يبدو - كل من صاحب التمهيد وصاحب المنهج وتطبيقه، مشروعهما. إنه كتاب تاريخ الفلسفة لإميل برهيه، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن.

خصص إميل برهيه مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات لتحليل الظروف الفكرية العامة التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهيه القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثيرت خلال القرن الماضي في أوروبا حول موضوع التأريخ للفلسفة، في ثلاث رئيسية:

- الأولى تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «هل بدأت الفلسفة في القرن السادس - قبل الميلاد - في المدن الأيونية كما هو مسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولاً أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية؟ ثم هل ينبغي على المؤرخ للفلسفة - هل يمكنه ويجب عليه في ذات الوقت - الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية - رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية؟».

- أما النقطة الثانية فتتعلق بمدى ما للفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأيّ مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي ليجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟».

- وأما النقطة الثالثة والأخيرة فتتعلق بمسألة «التقدم»، في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد، أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك، منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لا يعمل إلا على

تكرار نفسه بصورة أبدية، وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتفاق؟»[٣٠].

ما يهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل ما يهمنا أساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في اعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ما حاول الأستاذ برهيه نفسه أن يحققه في كتابه.

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى (مصر وبلاد ما بين النهرين) في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فإنه ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ما قبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس - قبل الميلاد - في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»[٣١]. ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهرُ الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهيه على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، مُتَوِّجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مَسْرَحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٣٢]، إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهيه إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً.

---

(٣٠) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), tome 1, fac. 1, p. 2.

(٣١) نفس المرجع، ص ٤٢.

(٣٢) لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة، وذلك من أجل تبرير اقتصاره على تتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية» منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفترة التي تبلور فيها منهج كتابة تاريخ الفلسفة في الغرب. انظر: عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ما عداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ «البحر الميّت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان. ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهيه لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية ـ الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل[٣٣] والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس[٣٤]. أما الفلسفة في الإسلام فلم تحظ في مشروع برهيه بملحق خاص وإنما وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. وإذا كانت هناك اشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن ابن رشد العربي الاسلامي لا يحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.

يتعلق الأمر إذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلاً على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث يُنَصَّبُ تنصيباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلاً ليس فقط الفلسفة في الاسلام التي احتلت لمدة أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الاسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلاً كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الاسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسوريا والعراق (مدرسة الاسكندرية والمدارس السريانية... الخ).

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمّت، إذن، عملية اعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، اطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة

(٣٣) Paul Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient* (Paris: Presses universitaires de France, 1945).
وقد ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى، بعنوان: الفلسفة في الشرق (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧).

(٣٤) Basile Tatakis, *La Philosophie byzantine* (Paris: Presses universitaires de France, [s.a.]).

والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيغل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النُّمُوِّ وان المبادىء الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع لنفس الكيان الواحد. والفلسفة التي تكون آخر مَنْ وصل (= في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت عليها هذه الفلسفات»[٣٥]، إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة امبريالية على التاريخ، يبرز ما يريد ويقمع ما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كردّ فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

وهكذا، فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها ـ سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها ـ مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج اطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة قال بها فيلسوف أوروبي.

أما أصحاب المنهج «الفردي» أو «الذاتي» الذين يرفضون، في آن واحد، «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية[٣٦]، فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط... الخ.

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين:

---

(٣٥) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 25.

(٣٦) نفس المرجع، ص ٣٠.

فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وانجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الاسلامية، لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الاسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». أما المستشرق المُغرَم بالمنهج الفيلولوجي فهو، على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة داخل الاطار الأوروبي، يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الاسلامية بنظرته التجزيئية لا يعمل على رد أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في نفس العملية، عملية خدمة «النهر الخالد» بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة. وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من اعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، كالحلاج مثلاً الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فإنه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج عنه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار ـ الأوروبي ـ يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الاسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق.

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني دي بور (T.J. De Bor) تاريخ الفلسفة في الاسلام[٣٧] أول كتاب يؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار

(٣٧) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨.

مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول: «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءاً جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك (S. Munk) أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية[٣٨] الصادر بباريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ ما زال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لا يقدم تاريخاً للفلسفة في الاسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لدي بور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب دي بور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الاسلامية فإنه، بدون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣٩]. ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسيها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الاسلام منذ نشأته إلى ابن خلدون، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، وما زال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة. . .[٤٠] لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية، على هذا الكتاب القديم الذي ما زال «جديداً». . ولنبدأ ببنيته العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب: الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية[٤١] تناول فيها المؤلف ما يمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام:

١ ـ مسرح الحوادث: الدولة العربية الاسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.

٢ ـ الحكمة الشرقية: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.

---

(٣٨) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: Vrin, 1859).

(٣٩) أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب: محمد لطفي جمعة، فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٧).

(٤٠) لا بد من تكرار التنويه هنا بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها.

(٤١) يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمّى فصول الكتاب أبواباً.

٣ ـ العلم اليوناني: المدارس السريانية، التراجم العربية، الكتب المنحولة على أرسطو . . .

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ. يأتي بعد ذلك الباب الثالث بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر اخوان الصفا. أما الباب الرابع فموضوعه: «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالمشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم. أما الباب الخامس وعنوانه «نهاية الفلسفة بالمشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة». ويأتي الباب السادس خاصاً بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين: الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لا شك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارىء هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون انطباعاً ايجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الاسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الاسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الاسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيّده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً ذات «المنهج التاريخي»، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الامكان».

غير أن هذا الانطباع الايجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارىء في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ما قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل اننا نصطدم، أكثر من ذلك، بذات المطاعن والاتهامات التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» ـ حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ من أمثال رينان وغوتييه إلى العقل العربي والفلسفة الاسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والاتهامات كما سجلها دي بور بقلمه لنرى بعد ذلك ما يترتب عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول دي بور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الاسلام: «لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى ارادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها...»[٤٢]. يتبنى دي بور إذن، بدون تردد ولا مواربة نظرية رينان بكل ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الاسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه ما دامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لا يمكن أن تكون أصيلة ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و«الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحاً عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ: «وظلت الفلسفة الاسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق، وبجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً. ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً. يقول دي بور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وأن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها» ثم يضيف أيضاً: «ولهذا البحث شأن عظيم إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الاسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الاسلام

---

(٤٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٣.

شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب أن لا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة»[٤٣].

واضح إذن أن الهدف، هدف دي بور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الاسلامية ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني. . . كلا ان «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن ما يهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الاسلامية تمكن ـ الباحثين الغربيين ـ من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

ـ هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق. . .» الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.

ـ وهي تمكنهم من مقارنة المدنية الاسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الاسلامية من داخلها وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجية عنها»، وبالتالي فهي لا تدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة المصرية والحضارة البابلية تماماً مثلما أنها لا تدين بشيء للحضارة العربية!

ـ ودراسة الفلسفة الاسلامية تمكن الباحث الغربي، ثالثاً، من التعرّف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني. . .» من جهة، ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الاسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق أن قلناه

---

(٤٣) نفس المرجع، ص ٥٠ ـ ٥١.

قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية» وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند دي بور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الاسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

* * *

يقدم لنا كتاب الدكتور بينس (S. Pines) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود[44] الذي صدر في الثلاثينيات من هذا القرن مثالاً نموذجياً عن تطبيق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاسلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة، وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً: عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لا تؤيد الحكم الذي يمكن إصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لا ينتهي إلى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» ان هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... ولكن هذه «المزايا» لا تلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديولوجية خاصة. لنؤكد أولاً أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه وتنتزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات. أما حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه انكار قدرة المفكر على الابداع والاتيان بجديد، لأنه ما دام الابداع لا يكون من الصفر فكل ما يعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الابداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبية مثلاً فإنه يبقى مع ذلك أن الابداع قائم داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما

---

(٤٤) س. بينس، مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦).

يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي إليها للبحث لها عن أصول خارج هذه الثقافة فإن ذلك يعني انكار الابداع ليس فقط على الأشخاص، بل أيضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننظر الآن على ضوء هذه المعطيات إلى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمونه وغايته: **مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**. إن الأمر يتعلق إذن لا ببحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفرد كما هي داخل الثقافة الاسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالتها من الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت الذي تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى أنه يريد أن يتعرّف على ما هو خارج عنها وليس على ما هو داخل فيها.

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

١ ـ مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام.

٢ ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.

٣ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[٤٥].

لا شك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارىء سيكون مشفوعاً بالتقدير والاعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان ما يأخذ في التبخر بمجرد ما يعود القارىء إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن ما هو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود. وبعبارة أخرى ان أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لا بواسطة معطيات الثقافة العربية الاسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود.

---

(٤٥) يضم الكتاب ملحقاً بعنوان «جهم والمعتزلة» كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق الألماني أوتو بريتزل المشار إليها أعلاه.

أما الأطروحة الرئيسية التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين: الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتداداً للفلسفة اليونانية كما قال بذلك بريتزل[٤٦]، والقول بدلاً من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها. ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع. أما الشق الثاني من ذات الأطروحة فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ والتي يرجعها بينس بدون تردد إلى أفلاطون وديموقريطس.

قد يتساءل القارىء وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوي بين آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في نفس الموضوع، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من أفلاطون وديموقريطس؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس مُوجَّهاً لنا، بل بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند دي بور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرّف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي». وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من انتاج الثقافة الاسلامية وحدها وأن «استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً». وإذا تقرر هذا ـ وهو مصادرة على المطلوب ـ فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجح أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية، هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع، ذلك ـ وهذا تعليل عجيب ـ لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب (مذهب الذرة عند المسلمين) كما أعتبره بريتزل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الإسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث انهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان»[٤٧]. معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل ذلك المذهب. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تمليه النظرية التي تصنف البشر إلى «آريين» و «ساميين»؟

---

(٤٦) يختم بريتزل بحثه بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب غنوصي أخذ عن اليونان، وأنها ليست من مصدر داخلي اسلامي. نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٤٧) نفس المرجع، ص ١٢١.

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي - آري. أما عن «الفائدة» من ارجاع آراء الرازي إلى أفلاطون، وبالضبط إلى ديموقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي: «. . . وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم (. . .). فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن علماً من أكبر الاعلام في تاريخ التراث الديمقريطي خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسياً»[48].

«حفظ التراث الديمقريطي» - وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي - تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم». . . الأوروبي، طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟

لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي. . . وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن دي بور وصف كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب دي بور كان فعلاً أول كتاب من نوعه. . . وبالرغم من أن كتاب دي بور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن. وبالرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالت منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين، فإن هنري كوربان الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان تاريخ الفلسفة الاسلامية[49] لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهد لنا

(٤٨) نفس المرجع، ص ٧٣ - ٧٦.

(٤٩) Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, collection Idée (Paris; Gallimard, 1964).

هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢، وهو العام الذي أرّخ به مقدمة الكتاب. وسنحيل في هذه الدراسة إلى الطبعة العربية من هذا الكتاب: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ مراجعة وتقديم الامام موسى الصدر وعارف تامر، ٢ ج (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦).

الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ لـ «الفلسفة الاسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنيانه» في النقاط التالية:

- فمن جهة يتعلق الأمر بـ «فلسفة اسلامية» وليس بـ «فلسفة عربية». إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر ان عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة اسلاميين ايرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسْطٍ وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم اسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الاسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الاسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «اسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للاسلام»، وسنبين فيما بعد ما تعنيه هذه العبارة في تفكير كوربان.

- ومن جهة ثانية فإن مشروع كوربان «لا سلف له» لأنه لا يقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لا يهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي قائمتهم بابن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية».. بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الاسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت ابن رشد بل استمر «في المشرق ولا سيما في ايران» إلى أيامنا هذه[٥٠].

- ومن جهة ثالثة فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الاسلامية» لا يتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخياً بذلك «التمييز الفيصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب»، الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل (الدنيا) ويمثل اللاهوت (الدين) الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الاسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني

---

(٥٠) نشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين، الأول بعنوان: تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد، وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق. أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان: تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا، ولا نعلم له ترجمة عربية، وقد نشر في الموسوعة الفرنسية (La Pléiade)، قسم تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث سنة ١٩٧٤، وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩.

والدنيوي فإن الفلسفة الاسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في نفس الوقت. وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الاسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول بدون تردد إن هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الاسلام مضموناً من داخل الاسلام نفسه، وهو من جهة ثانية يركز على ما تنفرد به عن الفلسفة في الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه يجعل بدايتها مع قيام الاسلام وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخذ الأمور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لا يعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لا بد من التنويه بكون كوربان قد أبرز ما يهمله «تاريخ الفلسفة الاسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الاشراقية. لقد أرّخ كوربان فصلاً لما درج على اهماله تاريخ الفلسفة الاسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعد هذا التنويه المبدئي نعود لننظر إلى ما يؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين: تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما تتعلق الثانية بدوافعه وتطلعاته.

بخصوص النقطة الأولى يميز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الاسلامية» كما يتصورها: الأولى تمتد منذ ظهور الاسلام إلى وفاة ابن رشد، والثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في ايران بينما تمتد الثالثة ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر وللمفكرين في ايران... حتى أيامنا هذه». الحقبة الأولى معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الاسلامية والفلاسفة والمتصوفة، أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الاشراقية الايرانية، بدءاً من السهروردي.

نحن لا نطرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تبريره على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتى لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطاً واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لا يؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد.

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة (= الحقبة الأولى)... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة» ثم يضيف مباشرة: «إذ كيف نوضح ما به جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلاً، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»[٥١]. ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة، أو تأويل، تعاليم أئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الاشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة ـ التأويل ـ قراءة ما قبل بواسطة ما بعد، هدفها جعل نقطة انطلاق الفلسفة الاسلامية ودائرة تحركها هو ما يسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، إنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوفة الاشراقيين، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتها واتجاهها ومضمونها العام إلى الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيل» في الموروث الذي انتقل إلى الاسلام من العصر الهيلينستي[٥٢]. إن هنري كوربان يفسر إذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية ـ البداية ـ على الفكر الفلسفي في الاسلام فيجعله فكراً باطنياً على النمط الاسماعيلي خاصة، مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الاسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لا يؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الاسلام بمختلف منازعها ودرجاتها. هكذا يتقلص حجم المعتزلة (١٠ صفحات بدل ٥٦ صفحة للشيعة الاثني عشرية) وحجم الأشاعرة (١٦ صفحة بدل ٣٧ صفحة للاسماعيلية) بينما يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الاشراقي الصوفي كما يقتصر الحديث بخصوص ابن سينا على مشروع فلسفته

(٥١) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٥٢) انظر تفاصيل هذا الموضوع في: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

المشرقية. وأما ابن رشد المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر»، تأويلاً باطنياً، وتنسب إليه «باطنية»[53] خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن (٩ صفحات مقابل ٢٥ صفحة للسهروردي مثلاً. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ما تقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني).

لماذا هذا «الانقلاب» في «التأريخ» للفلسفة في الاسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يصحح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ما أهمله التاريخ» الذي خط مساره أمثال المستشرق دي بور. . . أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الاشراقية، دوافع وحوافز تحركها - مثلاً - المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع أن مشروع هنري كوربان هو كذلك بالفعل، إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الاسلامي. وهذا لا ندّعيه عليه ادعاء، بل إنه ما يميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية[54] يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح اشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الاشراقية في الاسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال، على إبراز المعطيات التالية.

إذا كان دي بور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعتبر نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة بل أيضاً، على حل مشاكل الانسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات، مما كان يشكل أبرز مظاهر المركزية الأوروبية في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة ما بين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة، وكابوس الحرب العالمية الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها. . . في

---

(٥٣) كوربان، نفس المرجع، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٥٤) يتعلق الأمر بـ «كريستيان جامبيت» في كتاب صدر له حديثاً بعنوان: منطق المشرقيين: هنري كوربان وعلم الصور، والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيّدتها الفلسفة الاشراقية من عالم الألوهية. انظر: Christian Jambet, *La Logique des orientaux: Henri Corbin et la science des formes* (Paris: Seuil, 1983).

هذه الفترة، فترة ما بين الحربين، عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لا عقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيغل كما اتجه الفكر الأوروبي إلى ابراز جوانب أخرى في الانسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضداً عليه: اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وياسبرز. . . الخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانية، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة.

لقد كان ماسينيون، المستشرق الفرنسي المعروف، من أبرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق ـ في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي ـ فرصة مكنته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فيجد في تصوفه ومأساته ما جعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمنا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هنا مجال الخوض فيه. . . وإنما يهمنا تلميذه هنري كوربان. فعلاً كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثّروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الاشراقية في العشرينيات من هذا القرن، ولربما في أفق التخصص في الايرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري. اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينيات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الاشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من نفس النوع. اهتم بفلسفة هيدغر أبي الوجودية وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتم أيضاً بكارل ياسبرز، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما إلى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارىء ولا مجرد مترجم بل لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيغل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق». . . هيغل قمة العقلانية في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقـاوم هنري كـوربان ـ عـلى الأقل في ذات نفسـه ـ هـذا المـارد الجبـار، هيغل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الاشراق في الاسلام «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»[55] الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيغل. وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول ادارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي (١٩٤٠ ـ ١٩٤٥) انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الاسماعيلية والمتصوفة الاشراقيين. أما في ايران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الايرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الايراني، فقد تمكّن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الايراني جملة قديمه وحديثه. . . كل ذلك دون أن ينسلخ أو يتحرر من اشكالية الفكر الأوروبي وأزمته، بل بالعكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولاً ايجاد حلول لها لدى «المستشرقين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق وفلسفة مشرقيي الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ «تاريخ آخر» حية في الحاضر»[56]. (والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الاشراق في الاسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى).

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيده أوروبا ـ الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الاسلام عن عالم ما وراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلاً: «إن أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ما هو موجود فيها. إنه لا حياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرحاً فعالاً من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الاشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم (= نحن الغربيين) ومناقشة بديهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا ما يبدو لنا أنه الواقع؟ لماذا تتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟ لماذا كان ما هو تاريخي وما هو لا تاريخي لا يشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟».

---

(٥٥) نفس المرجع، ص ١٩.

(٥٦) نفس المرجع، ص ٢٠.

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم استاذه فيقول: «**إن إحياء فلاسفة اصفهان عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي. إن الرحلة إلى المشرق تهيء، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب. وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا.** ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة[٥٧]، فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر (= الأوروبي) الوعي بصور عالم ما فوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي (= القائم) أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة. وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن تمثلات فكر الشرق (Les noèmes de l'Orient)[٥٨] من أجل تعميم العقل الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» (= العقل الأوروبي). وهنا أيضاً كان الطموح ـ طموح هنري كوربان ـ هو تطويق هيغل، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لا يمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح[٥٩].

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط، من أزمته الفكرية في فترة ما بين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الاسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الاشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيغلية التي وحدت ما بين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنها تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الاشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيغل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا أن نؤاخذه، على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية، الهرمسية الطابع والأصول، هي التجلي

---

(٥٧) اشارة إلى فكرة هيغل المعروفة. واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ.

(٥٨) تميز الفلسفة الفينومينولوجية (الظاهرتية) بين (noèse) وهو فعل التفكير وبين (noèmes) وهو التمثلات الناتجة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته.

(٥٩) نفس المرجع، ص ٢٢.

الأسمى لحقائق النبوة في الاسلام مقلداً في ذلك هيغل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيغل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه كفكر للعالم كله فإن هنري كوربان قد مارس عدواناً وامبريالية، على النمط الهيغلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي ـ الاسلامي. . . وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الاشراقية في الاسلام.

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضا للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.

نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الاسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه. . . ولكن يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لا بصبِّ اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه. . . يبقى بعد ذلك كله أن تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الاسلام، لم يكتب بعد. إن جميع ما كتب في هذا الموضوع هو إما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين وبالتالي تبنٍّ لا واعٍ لأهدافهم وإشكالياتهم[٦٠].

---

(٦٠) انظر مساهماتنا من أجل اعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، في: محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ ونقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة: تكوين العقل العربي؛ نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وهذا الكتاب.

الفصل الخامس

التاريخ والفلسفة
ملاحظات حول إشكالية الاصالة والمعاصرة

من النادر أن يستدعي المؤرخون فيلسوفاً ليحدثهم عن العلاقة بين التاريخ والفلسفة[1]، فالمؤرخون يشتكون، عادة، من تدخل الفلاسفة في شؤونهم، وهم لا يعترفون، في الغالب، بوجود أية علاقة بين التاريخ والفلسفة، متذرعين بأن التاريخ أصبح علماً له تقنياته الخاصة، لا تهم الفيلسوف في شيء.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة يرحبون بالمؤرخ عندما يبدي اهتماماً بقضايا الفلسفة عموماً، وبكيفية خاصة عندما يحاول الاستنجاد برؤى فلسفية لفهم التاريخ، فإنهم مع ذلك ينزعجون من «ضيق أفقه» وانشغاله بجزئيات الأحداث وتفاصيلها، وتفكيكه لما يرونه يشكل كلاً واحداً متلاحم الأجزاء إلى قطع متناثرة عبر الزمان والمكان. ويرد المؤرخون على هذه الدعوى بدعوى مضادة فيقولون: «إن التاريخ الفلسفي يعاني من الأمراض التي تنتاب كل تأمل، إذ يعمم بسرعة ويجسم الفكرة ويغالي في تصورها، ويصوغ في قانون واحد، أو عبارة واحدة، الماضي كله».

وإذا رد الفيلسوف بأنه لا ينوي بناء التاريخ بناء تأملياً، بل يريد فقط أن يفحص ما يصطنعه المؤرخون من أساليب ومناهج في البحث، وما يقررونه من نتائج

---

(١) محاضرة ألقيت في الدار البيضاء يوم ٤ حزيران/ يونيو ١٩٧٦، بدعوة من جمعية مدرّسي التاريخ والجغرافيا في المدارس الثانوية (فرع الدار البيضاء)، وقد نشرت في: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧). ولما كان الكتاب لم يوزع خارج المغرب فقد رأينا من المفيد إعادة نشرها هنا، فعلاوة على أنها تطرح الرؤية العامة التي أسست مشروعنا الفكري، فإنها تجيب كذلك وبشكل مسبق على الانتقادات التي وجهها إلينا بعض «الماركسيين» و«الاجتماعيين» العرب. . .

وحقائق، مثلما يفعل بالنسبة للعلوم الأخرى كالرياضيات والعلوم التجريبية التي قامت إلى جانبها فلسفة العلوم، أجاب المؤرخ قائلاً: «إن التاريخ فن لا علم» وبالتالي فإن فلسفة التاريخ - بمعناها النقدي - ستكون غير ذات موضوع. غير أن الفيلسوف الملحاح يعقب قائلاً: «ليس من الضروري أن يكون التاريخ علماً لكي تكون هناك فلسفة للتاريخ. هناك فلسفة للفن دون أن يكون الفن علماً. إن موضوع فلسفة الفن هو موضوع الفن، مع الفارق التالي، وهو أن نظرة الفلسفة إلى الفن نظرة فلسفية وعلى ضوء فلسفي».

وأمام هذا «التدخل السافر» لا يتمالك المؤرخ من القول: «إن التاريخ لا يعني الفيلسوف في شيء، إنه فقط علم تداول النصوص واستعمالها»، ويرد الفيلسوف الملحاح بكل برودة قائلاً: «إن التاريخ محاولة، كثيراً ما تكون غير موفقة، للتقريب بين وجهات نظر واضعي النصوص والوثائق والآثار وهو لا يصبح معرفة إلا إذا تزود بروح فلسفية».

وإلى جانب هذين الموقفين المتجابهين اللذين اختزلنا فيهما اتجاهات فلسفية في التاريخ ومدارس تاريخية متباينة، بل متعارضة، يقوم موقف آخر يحاول أن يحل الوئام محل الخصام، مبرزا توقف التاريخ على الفلسفة والفلسفة على التاريخ، قائلاً: «ولولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه في الماضي، ولولا التاريخ لأصبحت الفلسفة ابستيمولوجيا، أي قصراً يبنى في الهواء»[2]. وعلى الرغم مما في هذه العبارة الأخيرة من مبالغة، يمكن القول، مع الأسف، إن هذا المحظور الذي نبّه إليه صاحبنا هذا، قد أصبح موضة العصر. فالفلسفة اليوم تميل لتصبح مجرد ابستيمولوجيا، أي تفكيراً منطقياً في المعرفة مقطوع الصلة بالفعل والممارسة، أي بالتاريخ. لقد أصبحت الاتجاهات البنيوية المتطرفة فعلاً «قصوراً تبنى في الهواء» لا يستطيع صاحبها أن يتخطاها إلى ما قبل ولا إلى ما بعد، مما جعل التاريخ يصبح - أو هو مهدد بأن يصبح - إما ايديولوجيا سافرة، وإما «مجرد نبش عن الوثائق يدس أنفه في الماضي» هارباً من الحاضر والمستقبل[3].

* * *

لماذا هذا النزاع بين الفلسفة والتاريخ؟

سؤال لا نستطيع الاجابة عنه، مع الأسف - إلا بالاستعانة بالفلسفة والتاريخ

---

(٢) المقصود: تحليلاً منطقياً صورياً، وهذا ما جنحت إليه بالفعل الوضعية المنطقية.

(٣) انتطفنا هذه الاستشهادات من كتاب: ول ديورانت، مناهج الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، الكتاب الثاني، ج ٦.

معاً. إن موقف الفيلسوف من التاريخ، أو موقف المؤرخ من الفلسفة، ليس موقفا مطلقاً، خارج التاريخ، بل هو موقف لا يمكن أن يفهم إلا بالنظر إليه من داخل التاريخ نفسه، فلا بد من ربطه بالصراعات الايديولوجية التي أوحت به وأمدته بالمناخ الذي يتنفس فيه.

لقد طرحت العلاقة بين الفلسفة والتاريخ طرحاً حاداً بعد أن نشر هردر سنة ١٧٨٤ الجزء الأول من كتابه أفكار في التاريخ الفلسفي للانسانية، فكان ذلك بمثابة عقد الميلاد الرسمي - في الفكر الغربي - لما يدعى بفلسفة التاريخ. ولكن هذا المولود الجديد سرعان ما انتابه مرض الشيخوخة، وخاصة بعد فترة وجيزة من ظهور كتاب هيغل الذي نشر، بعد وفاته سنة ١٨٣٧، بعنوان محاضرات في فلسفة التاريخ. أما بعد ذلك فلقد تحول الاهتمام من فلسفة التاريخ بمعنى «فهم سير التاريخ ككل لاثبات أن للتاريخ وحدة، وأنه يمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة» إلى «فلسفة التاريخ» بمعنى «البحث النقدي في خصائص التفكير التاريخي وتحليل الوسائل التي يستعملها المؤرخون» في بناء المعرفة التاريخية وعرضها. وبعبارة قصيرة تحول الاهتمام من التاريخ كأحداث واقعية وصيرورة فعلية، إلى التاريخ كمعرفة بهذه الأحداث والصيرورة.

لماذا هذا التحول؟ بل لماذا عاشت فلسفة التاريخ بمعناها التأملي، الأصلي، تلك الحقبة القصيرة من الزمان: من هردر إلى هيغل، من ثمانينات القرن الثامن عشر إلى أربعينات القرن التاسع عشر.

لا شك أنكم كمؤرخين تستطيعون بسهولة ربط بداية فلسفة التاريخ في الغرب، مع هردر، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبا الغربية، ونقصد به الثورة الفرنسية بالذات. ولا شك أنكم تستطيعون كذلك ربط شيخوخة فلسفة التاريخ التأملية وشيخوخة الفلسفة الهيغلية معاً، بظهور الماركسية. وإذا عرفنا أن هردر، منشيء فلسفة التاريخ بمعناها الرسمي، كان ألمانياً، وان مشاهير فلاسفة التاريخ الذين جاؤوا بعده كانوا أيضاً من ألمانيا، (كانط، هيغل) أو متأثرين، فيما بعد، بالفلسفة الألمانية، أدركنا بسهولة ان موطن فلسفة التاريخ كان ألمانيا. واذن، لقد ظهرت فلسفة التاريخ كقمة للتفكير الفلسفي في ألمانيا ما بين الثورة الفرنسية وقيام الماركسية. فلماذا ألمانيا بالذات، ولماذا هذه الحقبة من التاريخ بالذات؟

نستطيع أن نتلمس الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث في الفكرة العامة التي وجهت فلاسفة التاريخ الألمان يومئذ. إنها فكرة تدور حول قطبين: الوحدة والتقدم. لقد نادى هردر بأن الشعوب هي، على الرغم من اختلاف الأجناس والأمم والعصور، أعضاء في مجموعة أكبر. فهي ليست سوى لحظات في تطور العنصر

الانساني نحو هدفه الأعلى. وليس هذا الهدف بعيد المنال، بل موجود هنا، بالفعل، في كل لحظة، ويبرز واضحاً عندما تشرق أية روحانية حقة أو حياة انسانية كاملة. إن فكرة هردر، هذه الملفوفة في ركام من التجريد الواهي تصبح ذات دلالة مشخصة بمجرد ما نستحضر في أذهاننا واقع المانيا المتخلف في عصره، والتقدم الذي كان يشق طريقه صعداً أمام عينيه في فرنسا الثورة خاصة. ونفس هذا المعنى عبر عنه كانط بقوله: «إن التاريخ يصبح ذا معنى إذا نظر إليه كتقدم مستمر». فإذا اكتفينا بالنظر إلى الأحداث التاريخية من وجهة نظر الأفراد المعنيين فقط فلن يصادفنا سوى جمع مضطرب من الوقائع غير المرتبطة والتي لا تعني شيئاً في ظاهرها. ولكن الأمر يختلف إذا حولنا انتباهنا إلى أحداث النوع الانساني بأسره. وفي هذه الحالة فإن ما يبدو من وجهة نظر الفرد فوضى وبلا قانون قد يبدو بالرغم من ذلك ذا نظام وقابلاً للتعقل إذا نظر إليه من زاوية الكل. فلذلك علينا أن نتخيل أن للطبيعة وسيلة ما للتأكد من تحقيق تقدم ما في فترة زمنية طويلة. ومن السهل إدراك ذلك إذا نظرنا إلى الأنواع بأسرها، ولم ننظر إلى حالة الأفراد منفصلين. قد يكون الأفراد الذين يتحدث عنهم كانط أفراداً بشريين بالمعنى العادي للفرد، وقد يكون هؤلاء الأفراد هم الأمم الأوروبية بوصفها تشكل أعضاء في مجموعة واحدة. ومهما كان الأمر فإن هردر الذي لا يخفي تأثره بروسو، وكانط الذي لا يخفي اعجابه بالثورة الفرنسية ورجالاتها، يفكرون بعدياً، أي يعبرون عن الرغبة في وقوف المانيا مع فرنسا وانكلترا المتقدمتين على درجة واحدة من التطور والتقدم. ويتجلى هذا، بشكل أكثر تجريداً وطموحاً لدى هيغل الذي يرى «ان تاريخ العالم بجميع مشاهده المتغيرة التي تسجلها حولياته هو عملية تقدم الفكر وتميزه». إن التاريخ في نظره عبارة عن كل يتحرك حركة تصاعدية نامية. والقوة المحركة له هي الفكر. وهذا يعني «ان العملية التاريخية تتألف من أعمال الإنسان، وان ارادة الانسان ليست سوى تفكيره الذي يبدو بصورة عملية فيما يعمل». ولما كان التاريخ هو تاريخ العقل أو «الفكر»، فإن العملية التاريخية في صميمها عملية منطقية. والانتقال من عملية تاريخية إلى أخرى هو انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى في سياق الزمن. وإذن، فالأحداث التاريخية لا تحدث صدفة، بل تخضع لحتمية منطقية، ومن هنا فإن كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي. هناك منطق يحفظ للتاريخ وحدته ويضمن له تقدمه. وليس هذا المنطق متعالياً على التاريخ، بل هو مباطن له، إنه الحقيقة المطلقة التي يصنعها التاريخ بصيرورته، والتي تتشخص في المانيا بالذات، كما حلم بها هيغل. وهكذا، ففلسفة هيغل المجردة إنما نجد مفتاحها في تصوره البعدي لواقع المانيا الواقفة موقف الند للند من فرنسا.

وبالجملة لقد كانت فلسفة التاريخ في المانيا اطاراً ايديولوجياً تنعكس فيه بقوة

رغبة الألمان في الوحدة والتقدم: وحدة الشعب الألماني المفكك، والتقدم للحاق بركب الدول الأوروبية المتقدمة. وهكذا كانت المانيا الاقطاعية تعيش آنذاك على صعيد الحلم، ما كانت تعيشه فرنسا وانكلترا على صعيد الواقع. لقد كانت نظرة فلاسفتها إلى التاريخ مستوحاة - بل موجهة - من مشاكلهم في الحاضر وآمالهم في المستقبل. لقد نظروا إلى تطور التاريخ بالشكل الذي يمكنهم من تبرير غياب حضارة المانية في الماضي وغياب المانيا عن الثورة الصناعية في «الحاضر»، فجعلوا من الحضارات القديمة طفولة الانسانية، ومن الحضارة الاغريقية الرومانية شباب الانسانية، ليجعلوا من الحضارة الجرمانية المنشودة كهولة الانسانية ونضجها. لقد عرَّف أحد المفكرين الألمان التاريخ بأنه: «حاصل الممكنات التي تحققت». وهذا يعني أن هناك ممكنات أخرى في طريق التحقيق، وعلى رأسها المانيا المستقبل.

ولكن هذا الوعي الالماني الحالم الذي بلغ ذروته مع هيغل سيوقظه من غفوته شباب ألماني درس الثورة الصناعية الانكليزية عن كثب وانغمس في احداث الثورة الفرنسية السياسية والاجتماعية، بعدما تشبع بالحلم الفلسفي الهيغلي. فقد استيقظ ماركس من الحلم الهيغلي لأنه عاش في الواقع ما عاشه هيغل من قبل في الخيال، فوجه معولاً نقدياً حاداً إلى الايديولوجيا الألمانية، منادياً بأن مرحلة الحلم قد انتهت وأن المهمة الآن هي العمل والتغيير: «لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، والمهم الآن هو تغييره». ويقول ماركس أيضاً: «نحن الألمان عشنا ما بعد تاريخنا في الفكر، أي في الفلسفة، نحن معاصرون فلسفيون للحاضر دون أن نكون معاصريه التاريخيين... إن الفلسفة الالمانية للحقوق والدولة هي التاريخ الألماني الوحيد الذي هو في مستوى التاريخ الراهن والرسمي. وهكذا فالشعب الألماني مقاد إلى ربط «تاريخه - في شكل الحلم» بشروط وجوده الحالية، وإلى تسليط النقد، لا على هذه الشروط الواقعية وحسب، بل على شكلها التجريدي أيضاً. إن مستقبله لا يمكن أن يقتصر على النقد المباشر لهذه الشروط الواقعية، ولا يمكن أن يقتصر على التحقيق المباشر للشروط السياسية والقانونية المثالية. فهو بالحقيقة يملك منذ الآن النفي المباشر لشرطه المثالي، يتخطى منذ الآن أو يكاد يتخطى تحقيق شرطه المثالي في تأمل الشعوب المجاورة». «إن بذرة الحياة الواقعية عند الشعب الألماني لم تتكون حتى الآن إلا في دماغه» ولذلك فأنتم - أعضاء الحزب السياسي العملي في المانيا - «لا تستطيعون أن تلغوا الفلسفة ما لم تحققوها». أما الحزب السياسي النظري الذي «لا يرى في الصراع الحاضر سوى صراع الفلسفة النقدي ضد العالم الألماني، وانها، ولو بشكل مثالي فقط تكمله، فقد التزم موقفاً نقدياً ازاء خصمه، ولكن لم يلتزم موقفاً نقدياً ازاء نفسه... لقد تصور هذا الحزب أن بإمكانه أن يحقق الفلسفة دون أن يلغيها». ويتساءل ماركس: «هل تستطيع المانيا أن تصل إلى ممارسة تكون في مستوى المبادىء أي إلى

ثورة لا ترفعها إلى المستوى الرسمي للأمم العصرية وحسب، بل أيضاً إلى قمة الانسانية التي ستكوّن المستقبل القريب لهذه الأمم؟» ويجيب: «إن سلاح النقد لا يستطيع بالطبع أن ينوب عن نقد السلاح. فالقوة المادية لا تطيح بها إلا القوة المادية. ولكن النظرية تصبح قوة مادية متى استولت على الجماهير، والنظرية تستولي على الجماهير متى أقامت البرهان برد حجة الخصم إليه. وهي تقيم البرهان برد حجة الخصم إليه متى أصبحت جذرية. وأن تكون جذرية هو أن تمسك بجذر القضية. وبالنسبة للإنسان الجذر هو الانسان نفسه»، ولكن لا الانسان الخيالي المجرد، بل الانسان الواقعي المشخص، الانسان الذي يصنع تاريخه، ويطور وعيه بالعمل والممارسة «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

هكذا، إذن، قلب ماركس الوعي الالماني وصححه. إن فلسفة التاريخ الحالمة التائهة في متاهات الميتافيزيقيا، أصبحت فلسفة البراكسيس، فلسفة الممارسة الاجتماعية الواعية الهادفة. لقد انتهت فلسفة التاريخ بمعناها الميتافيزيقي، وبدأ التحليل العلمي للتاريخ، التحليل الذي ينظر إلى التاريخ الموضوعي الواقعي كما هو ليكشف عن قوانين تطوره واتجاه صيرورته، وينير الطريق أمام الإنسان ليصنع تاريخه بنفسه، بنضاله وكفاحه.

قامت الماركسية، إذن، كعلم للتاريخ ولتطور المجتمعات، فألغت بذلك فلسفة التاريخ بمعناها التقليدي الميتافيزيقي. وعلى الرغم من أن الماركسية لم تجد ترحيباً واسعاً لدى الأوساط الغربية المفكرة، فإن التصور المادي للتاريخ ـ مع اختلاف هذا التصور من مفكر لآخر ـ أصبح رائجاً في الفكر الغربي. بل إن كثيراً من المؤرخين اللاماركسيين يدخلون في حسابهم دور العامل الاقتصادي، بل حتى الصراع الطبقي، في الأحداث التاريخية. ولكن هذا يجب أن لا يخفى علينا عداء الفكر الغربي البورجوازي للمادية التاريخية كنظرية متكاملة في تطور التاريخ والمجتمعات، لأن المادية التاريخية لا تتناول الماضي وحسب، بل الحاضر والمستقبل كذلك. إنها نظرية في الممارسة الثورية بقدر ما هي نظرية ثورية في تفسير التاريخ.

من هنا جنح الفكر الغربي إلى الاهتمام بنوع اخر من فلسفة التاريخ. لقد نقلوا التفلسف في التاريخ من ميدان التاريخ الفعلي إلى ميدان التاريخ المعرفي، فكان ما يسمى بـ«الفلسفة النقدية للتاريخ»، الفلسفة التي تناقش المعرفة التاريخية ذاتها: الموضوعية في التاريخ، السببية في التاريخ، نوع الحقيقة التاريخية، إلى غير ذلك من القضايا الابستيمولوجية التي إذا نظر إليها في ذاتها ظهرت كقضايا بريئة تمليها الرغبة في بناء المعرفة التاريخية على أسس صلبة، أما إذا نُظر إليها من خلال خلفياتها

الايديولوجية الصريحة أو المضمرة، تبين أنها تحاول أن تنسف، بطريقة غير مباشرة، القول بوجود قوانين في التاريخ، وبالتالي الطعن في المادية التاريخية بالذات. وهكذا، فعلى الرغم من الجوانب الايجابية في هذا النوع من «فلسفة التاريخ» ـ وتتعلق خاصة بمنهجية البحث التاريخي ـ فإن الاتجاه العام السائد في الفكر الغربي البورجوازي اتجاه وضعي ينادي بعدم «مشروعية» التفسير في التاريخ ومن ثمة يطالب بحصر العمل التاريخي في دراسة النصوص والوثائق والتقيّد بها، متذرعاً بـ «الموضوعية العلمية». وهناك من ذهب في هذا الاتجاه مذهباً متطرفاً فقال باستحالة تفسير التاريخ، لأن الأحداث التاريخية هي أعمال الناس، وأعمال الناس هي نتيجة لما يفكرون فيه. وبما أنه يستحيل معرفة ما كان يفكر فيه هؤلاء الموتى، فإنه من المستحيل تفسير الأحداث التاريخية جملة (بوبر) والذين أرادوا منهم أن يجنبوا هذا المصير العدمي للتاريخ، قالوا: «إن مهمة المؤرخ تنحصر في فهم تفكير الناس، ويجب أن لا يتناول ما عمله الناس» (كولنغوود). وهكذا يبدو واضحاً أن التشكيك في المعرفة التاريخية والإلحاح على عدم «مشروعية» تفسير التاريخ، مرتبط بايديولوجيا معينة: الايديولوجيا الليبرالية الوضعية المعاصرة.

لماذا تلجأ الايديولوجيا البورجوازية إلى الطعن في المادية التاريخية بكيفية خاصة مع أنها تسكت أو تتبنى جوانب من الفلسفة المادية عقيدة وسلوكاً؟ بل لماذا تعارض أي «تدخل» من جانب الفلسفة في التاريخ، بكيفية عامة؟ ولماذا تلجأ الوضعية الجديدة التي تمثلها البنيوية والوظيفية في العلوم الانسانية إلى الغاء التاريخ، أو على الأقل إلى «تجميد» حركته؟

يعتقد بعض الناس أن الايديولوجيا البورجوازية الغربية ـ أو ما يسمى بالفكر الغربي «المسيحي» ـ ترفض المادية التاريخية لأنها تلغي دور الفكر وتستخف بالقيم الروحية، أو لأنها مبنية على الإلحاد واللادينية، وتلك إحدى الدعايات التي رسخها الاستعمار في نفوس الشعوب المستعمرة. لقد نقل الاستعمار إلى البلدان المستعمرة الايديولوجيا البورجوازية الرأسمالية، ليستعملها كسلاح لإخضاع هذه الشعوب وتخديرها. إنه نفس السلاح الذي تحارب به الطبقة الرأسمالية البورجوازية في بلدانها الأصلية الطبقات الكادحة المستغلة المضطهدة. أما الحقيقة، الحقيقة التاريخية التي لا ينكرها المؤرخون البورجوازيون أنفسهم، فهي أن الفكر البورجوازي الغربي نفسه هو الذي قام في بداية أمره على الاستخفاف بالقيم الروحية والتقليل من دور العقل، والاشادة بالتجربة، بل إنه المنشىء والمروج للفلسفات المادية اللادينية في العصر الحديث.

وكذلك الشأن بالنسبة للتاريخ. لقد مجدت البورجوازية الغربية التاريخ حتى

العبادة يوم كانت يافعة تستعجل المستقبل، مستقبل سيادتها وتعميم سلطتها، يوم كان التاريخ تاريخها هي. بل وأكثر من ذلك ربطت الايديولوجية البورجوازية آنذاك بين الفلسفة ـ فلسفتها هي ـ وبين التاريخ ربطاً جعل كلاً منهما يؤدي إلى الآخر ويعتمد عليه. يقول كوندورسي: «يكفي لكتابة تاريخ الأفراد جمع الحوادث، أما لكتابة تاريخ المجموعات البشرية فلا بد من الاعتماد على الملاحظة، ولاختيار الملاحظة وتقديرها لا بد من النور العقلي إن لم نقل الفلسفة». ويقول دالامبير «إن علم التاريخ عندما لا يكون مضاء بنور الفلسفة ـ يكون في مؤخرة المعارف الانسانية». وقال نابليون يوماً: «إني لأرجو أن يتعلم ابني التاريخ، لأنه الفلسفة الوحيدة».

ذلكم باختصار رأي الايديولوجيا البورجوازية في التاريخ والفلسفة أيام انطلاقة البورجوازية الغربية، أيام صراعها مع الفكر الاقطاعي. أما اليوم، وهي تعيش مرحلة التقوقع، فإنها ترى رأياً آخر. إن الايديولوجيين البورجوازيين يتحدثون اليوم لا عن التطور بل عن الثبات، لا عن الصيرورة بل عن البنى، لا عن الاتصال بل عن القطيعة والانفصال[4]. إنهم الآن يهربون من التاريخ بأساليب ملتوية، تارة باسم «الموضوعية العلمية»، وتارة باسم «الصرامة المنطقية»... إن البورجوازية الغربية التي بلغت قمة تطورها تريد أن تقف عند هذه القمة، تريد أن تجمد التاريخ، ولذلك فهي تبعده وتلغيه.

هكذا ترون أنه لا بد من الفلسفة والتاريخ معاً، لفهم العلاقة بين التاريخ والفلسفة، أي لا بد من تحديد الإطار الايديولوجي الذي تطرح فيه هذه العلاقة. والمواقف المتعارضة التي افتتحت بها هذا العرض ستظل كلاماً فارغاً، لا معنى له تماماً، إذا لم ننظر إليها على ضوء الخلفيات الايديولوجية التي أملتها. إن «النزاع» بين المؤرخ والفيلسوف ـ كما أشرنا إليه في مستهل هذا الحديث ـ ليس نزاعاً حول الاختصاص، ولا حول مناطق النفوذ، كما قد يبدو لمن ينظر إلى الأمور نظرة سطحية، بل هو صراع ايديولوجي يتخذ في كل مرحلة تاريخية لوناً معيناً ويخدم، بكيفية واعية أو لاواعية، أهدافاً معينة.

* * *

والآن وقد طرحنا العلاقة بين الفلسفة والتاريخ في الفكر الغربي في اطارها الايديولوجي، وألمحنا إلى الملابسات التاريخية التي أعطت لهذه العلاقة شكلها

---

(٤) للتذكير فقط نشير إلى أننا نعتمد المعالجة البنيوية كلحظة من لحظات المنهج الذي نتبناه وهي لحظة متداخلة ومتكاملة مع لحظة التحليل التاريخي والطرح الايديولوجي. ومعلوم أن البنيوية نظرية ومنهج ونحن نتعامل معها كمنهج فقط.

ومضمونها، يمكننا أن نطرح العلاقة بين الفلسفة والتاريخ في الفكر العربي الاسلامي المعاصر، وفي اطار المرحلة التي يجتازها هذا الفكر من التطور.

إننا هنا في المغرب، وفي العالم العربي، نفكر في الحاضر والمستقبل بواسطة الماضي. فنحن نربط، صراحة أو ضمناً، بين الفلسفة والتاريخ. لكن أي تاريخ وأية فلسفة؟

من المفكرين العرب من يفكرون في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة ماضي الغرب وحاضره. منهم من يدعون إلى «الليبرالية الأصلية ـ أو الأصيلة»، ومنهم من ينادي بالليبرالية المعاصرة ملفوفة في الدعوة إلى الأخذ «بالعلم والتكنولوجيا» وكأن العلم والتكنولوجيا يوجدان خارج التاريخ وفوق المجتمعات وقوانين تطورها، ومنهم من يتبنى ماركسية عقدية جامدة مختزلة في شعارات عامة تتخذ مفتاحاً سحرياً لحل جميع المشاكل!

ومن المفكرين العرب من يفكرون في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة الماضي العربي الاسلامي. هؤلاء يعيشون المستقبل في التراث. هذا التراث الذي يكتشفون فيه كل يوم، كل علوم الغرب وكل تقدمه، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان.

لقد توقفت قصداً في القسم الأول من هذا العرض عند ألمانيا القرن الثامن عشر. لقد كانت ألمانيا آنذاك متخلفة عن جاراتها، فكانت تعيش مستقبلها في فلسفتها... ونحن اليوم، المتخلفون عن جيراننا شمال البحر الأبيض المتوسط فريقان: فريق يعيش المستقبل في تراث الغرب وفلسفته، وفريق يعيش المستقبل في ماضي العرب وتراثهم. ان هذا يعني أننا نعيش مثل ألمانيا القرن الثامن عشر وعياً مقلوباً (مع الاعتبار الكامل لاختلاف الظروف والاشكاليات). والمسألة المطروحة علينا هي: كيف نصحح هذا الوعي؟

نعم لا بد من سلاح النقد، ولكن لا بد، في نفس الوقت، من نقد السلاح. سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ. لا بد من الفلسفة والتاريخ معاً لفهم الاشكالية المطروحة وتجاوزها.

لقد بدأت اشكاليتنا الفكرية التي عبّر عنها رواد الفكر العربي الحديث بمشكل «النهضة» مع بداية التوسع الاستعماري، أي انطلاقاً من أوائل القرن التاسع عشر (غزو نابليون لمصر). ومنذ ذلك الوقت والتحدي الاستعماري الغربي يشكل احدى المحددات الرئيسية لاشكالياتنا الفكرية. فلا بد، إذن، من استحضار هذا المحدد الرئيسي عند بحث اشكالية الفكر العربي منذ أوائل عصر النهضة إلى اليوم. ودون

أن ندخل في التفاصيل التاريخية المعروفة يمكننا أن نقفز إلى النتيجة التي يكاد يقوم عليها اجماع الباحثين وهي أن الاستعمار بكل مظاهره وأشكاله قد أحدث تمزقاً في وعي الضمير العربي. لقد أيقظ التحدي الاستعماري الغربي الأمة العربية من غفوتها، فرأت في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه. ولكنها رأت في ذات الوقت أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته، المستعمر الذي يسلبها حريتها وخيراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها. وعبثاً حاول مفكرو النهضة التوفيق بين الماضي والمستقبل: الماضي العربي الاسلامي الذي يقرؤون صورته النموذجية في التراث، والمستقبل العربي الذي يقرؤون صورته النموذجية في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته. لقد ركدت هذه المحاولات التوفيقية في النقطة التي بدأت فيها. وما كان لها إلا أن تركد، لأن التوفيق يوقف التاريخ ويلغي التطور. فكان لا بد للتاريخ أن يتجاوزها. ومن هنا انقسم الوعي العربي - وما يزال مقلوباً - إلى نوعين من الوعي: الوعي المؤسس على «الاغتراب» الرافض للتراث، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه الغرب المتقدم - والمستعمر - في مجتمعنا، والوعي المؤسس على «الاغتراب» الذي يقرأ في التراث العربي الاسلامي كل ايجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية. وفي هذا الإطار تطرح اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

فكيف نعالج هذه الاشكالية؟

لنبدأ بالنقد، ولنقل باختصار: إن الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون. لأن الغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضاً، لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه.

لنوضح هذه الدعوى.

إن التراث - في هذا الإطار - هو ضمير الأمة. إنه المرآة التي ترى فيه الأمة تحقُّق الممكن. وبعبارة أخرى أنه تصور ارتدادي لما ينبغي أن يكون. المتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل لأنهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي. إنه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والأجداد في تحقيقه كلاً أو بعضاً، مع تصور أنهم حققوا ذلك فعلاً على أحسن صورة. إن الذين يدعون مثلاً إلى الأخذ بتعاليم الإسلام يستحضرون في أذهانهم المرامي والأهداف والمثل العليا التي طمحت الأمة العربية الاسلامية دوماً إلى تحقيقها، كالشورى والعدالة الاجتماعية والتقدم الحضاري بمختلف مظاهره، والتي جاءت الدعوة المحمديَّة لتبشر بها في وسط «الملأ» كفار قريش وارستقراطيتها التجارية

والـدينية، والتي رددهـا المصلحون والمتحـدثون بـاسم الجماهـير المحرومـة في كل وقت وبأشكال مختلفة، متخذين من الاسلام ـ اسلام السلف، اسلام الثورة ضـد الملأ من قريش ـ منظومتهم المرجعية ـ وهنا لا يهمنا إن كانت الصورة النموذجية حقيقية مائة في المائة أو أنها صورة ممجدة إلى أبعد حد، فالتاريـخ هكذا دومـاً، هو اعـادة بناء للماضي على ضوء مشاغل الحاضر، وإنما المهم هو أن الصورة التراثية ـ إذا جـاز هذا التعبير ـ تقدم دوماً في صورة الممكن الذي تحقق، من أجل الاقتناع والاقناع بإمكـانية تحقيقهـا في الحاضر والمستقبل. والمؤشر الأسـاسي في كل ذلـك هو بنـاء الحاضر والمستقبـل على أساس ما تحقق في الماضي أو ما نسقطه عليه من مثل عليا وأهداف انسانيـة واجتماعيـة تعبّر على طـريقتها الخـاصة عن آمـال الطبقـات المحـرومـة في مجتمـع متخلف يعـاني الاستغلال الاستعماري في عـلاقاتـه الخارجيـة، ورواسب هذا الاستغـلال وروافده في علاقاتها الاجتماعية الداخلية.

وإذن فـالذين يلغـون التراث، أو ينـادون بإلغـائـه، إنمـا يلغـون هـذه الصـورة النموذجية التي يعـبّر فيها قسم من الأمـة عن مـطامـح الأمـة ككـل، الأمـة المتخلفـة المستغلة داخلياً وخارجياً. وهنا يكمن الخطأ. فإلغاء هذه الصورة النموذجيـة، وبعبارة أخرى إلغاء نوع من التعبير عن مـطامح الأمـة في النهضة والتقـدم لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقها. إن إلغاء المطالبة بالشورى والعدالة الاجتماعية وشجب الـربا والمضـاربات الاقتصادية المحـرمة ـ أي التي تـرسخ الحيف الاجتماعي . . . الخ، لا يمكن أن يتم إلا بـالتحقيق الفعلي لهـذه المطالب. ذلـك ما نعنيـه بضـرورة تحقيق التراث قبـل الغـائـه. التراث عندما يحقق لا يبقى تراثاً ـ أي صورة نموذجية ممجدة ـ بل يصبح واقعاً متنـامياً يتأسس عليه وعي جديد ينظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل بمنظور جديد.

ولكن تحقيق التراث لا يمكن أن يتم إلا بإلغائه، أي بتجاوزه. والتجاوز هنـا لا يعني التخـطي أو القفز من فـوق. بـل الاحتفـاظ والنفي، وبعبـارة أخـرى ان تحقيق التراث يتطلب عدم التقوقع فيه والوقوف عنده، بل تـطويره وتـطويعه بـالشكل الـذي يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر وظروفه. إنه النزول به من «ميدان العقـل» إلى «ميـدان الواقـع»، من التصور النمـوذجي المثـالي إلى التـطور التـاريخي. والخـطوة الأولى في هذه الطريق هي اعادة قراءة التراث نفسـه، اعـادة تقييمه عـلى ضوء الـواقع الذي أنتجه. لا بد إذن من التاريخ، بل لا بد من اعادة بناء التاريخ. وبعبارة أخرى لا بد من تصحيح وعينا بتاريخنا.

فكيف نصحح هذا الوعي؟ كيف نفهم تاريخنا ـ ماضينا وحاضرنـا ـ على ضـوء رؤيـة صحيحة؟ وأين نجـد هذه الـرؤية الصحيحـة، أفي تـراثنـا نفسـه أم في الفكـر الغربي؟

لنبادر إلى القول إن الرؤية الصحيحة لا توجد جاهزة، لا هنا ولا هناك، فالممارسة هي التي تكشف عن جوانب الصحة والخطأ في كل رؤية مسبقة. إذا كنا ندعو إلى ربط التراث بالواقع الذي انتجه، وإلى ربط الايديولوجيا الليبرالية الغربية بظروف وجود الطبقة البورجوازية في الغرب، فيجب كذلك أن نربط مقولات الماركسية بتاريخ تشكلها، أي بالتطور الذي عبرت عنه. إن ربط النظرية ـ أية نظرية ـ بالتاريخ هو وحده الذي يجنبنا الدوجماتية والانتقائية[٥].

إن الذين يقولون: يجب أن نأخذ الماركسية ككل «وإلا سقطنا في الانتقائية» يقدمون الماركسية لأنفسهم وللناس، بوعي أو بغير وعي، كعقيدة جاهزة مكتملة، مطلقة الكمال. إنهم ينفون عنها صبغتها التاريخية ويقتلون فيها عناصر الحيوية. إن موقف هؤلاء لا يختلف في شيء عن الذين يرفضون كل شيء ما عدا التراث كما يتصورونه خزانة تشتمل صناديقها ودرجها على جميع أنواع الحلول، متناسين أن التراث هو ما تراكم عبر التاريخ الفعلي للأمة العربية الاسلامية، هو مجموع أنواع الفهم الذي كونه المسلمون لأنفسهم عن عقيدتهم وواقعهم وتاريخهم.

لا بد من ربط الفلسفة ـ الرؤية بالتاريخ، سواء كانت هذه الفلسفة مؤسسة على «الأصالة» أو كانت مرتكزة على «المعاصرة»، لا بد من الفهم المادي الجدلي للتراث سواء كان التراث تراثنا نحن، أو كان تراث غيرنا، تراث الغرب بالذات بما فيه الماركسية نفسها، فبالأحرى الايديولوجيات البورجوازية.

لعلكم لا تعترضون على تطبيق المادية التاريخية على الايديولوجيات البورجوازية، ولكنكم قد تتساءلون كيف نطبق المادية التاريخية على الماركسية، وهي جزء منها؟ كيف نخضع الجزء للكل؟ ولعلكم تتساءلون أيضاً ـ مع روندسون ـ إلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على الاسلام؟ بل قد يتساءل بعضكم إلى أي مدى يقبل الاسلام، كعقيدة، التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟

أسئلة ثلاثة لا بد من طرحها صراحة حتى نتمكن من النفاذ إلى عمق اشكالية الفكر العربي المعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة، أو اشكالية العلاقة بين التاريخ والفلسفة في اطار اهتماماتنا الراهنة.

لنبدأ بالسؤال الأول. كيف يمكن، أو كيف يجوز، تطبيق المادية التاريخية على الماركسية نفسها. إن الغرابة التي قد يثيرها هذا السؤال في أذهان بعض الناس راجعة

---

(٥) للتذكير نشير إلى أننا كتبنا هذا عام ١٩٧٦، حين كان المد «الماركسي»، المقياس الذي شهدته السبعينيات عندنا، في أوجه.

فقط إلى أن الناس عندما يتبنون نظرية ما، ينسون أو يتغافلون عن منشأ هذه النظرية، عن الظروف والملابسات التي أوحت بها. ومن ثمة يستريحون عندها، بل قد يتجمدون عندها، مضفين عليها طابع المطلق.

الماركسية فلسفة وعلم. المادية الجدلية فلسفة، والمادية التاريخية علم. والعلم أسبق زمنياً، وأسبق منطقياً من الفلسفة المؤسسة عليه. وكل فلسفة مؤسسة على علم. المادية التاريخية أسبق زمنياً وأسبق منطقياً من المادية الجدلية. أما القول بأن المادية التاريخية تطبيق للمادية الجدلية على التاريخ، فهذا قول جاء متأخراً، أي عند اعادة «بناء» الماركسية واعطائها طابع المنظومة المنطقية. وهذا ما حدث في الفترة الستالينية، الفترة التي جمدت فيها الماركسية وقدمت للناس كعقيدة كاملة ومطلقة، بل وضرورية ضرورة المعادلات الرياضية.

انطلق ماركس من الحاضر، ومنه أخذ يبني الماضي القريب ثم البعيد. لقد انطلق من النتائج إلى المقدمات: حلل النظام الرأسمالي فاكتشف قوانينه التركيبية (العلاقة بين الرأسمال الثابت والرأسمال المتغير، فضل القيمة)، وقوانينه الدينامية (الصراع الطبقي والنمو المتزايد للبروليتاريا كماً وكيفاً)، وهذا قاده إلى البحث في أصول هذا النظام، إلى تحليل النظام السابق له، النظام الاقطاعي، ومن هذا الأخير تأدى إلى النظام العبودي... ثم أخيراً أضاف نظام المشاعة البدائية. كان ميدان البحث هو المجتمع الأوروبي وحده. وإذن فالسلسلة التي ركبت حلقاتها بناء على التحليل السابق والمؤلفة من أساليب الانتاج الخمسة المعروفة (المشاعة البدائية، النظام العبودي، النظام الاقطاعي، النظام الرأسمالي ثم النظام الاشتراكي) هي سلسلة خاصة بتطور المجتمعات الأوروبية. وعندما انتبه ماركس إلى أن هذه السلسلة لا تنطبق على بعض الحضارات التي قامت على ضفاف الأنهار في افريقيا وآسيا (مصر القديمة، الهند، الصين) أضاف أسلوباً آخر للانتاج سماه: الأسلوب الآسيوي للانتاج.

ماذا يمثل هذا التحليل التاريخي الذي قام به ماركس من الناحية العلمية؟

لقد اتبع ماركس المنهاج العلمي حقاً. لقد انطلق من الواقع المشخص، من مرحلة من التطور هي نتيجة للمرحلة السابقة لها، أي من النتائج إلى الأسباب. وهذا هو نفسه المنهاج المتبع في العلوم التجريبية، ولذلك كانت المادية التاريخية علماً. ولكن يجب أن لا نغفل ملاحظة منهجية منطقية أساسية. وهي أنه إذا كان فساد النتائج يلزم عنه فساد المقدمات، فإن صحة النتائج لا تلزم عنها ضرورة صحة المقدمات. ومعنى هذا بالنسبة لموضوعنا:

١ ـ انه إذا كان تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي تحليلاً علمياً صحيحاً فإن ذلك لا يلزم عنه ضرورة صحة تحليله للمراحل التاريخية السابقة للمجتمع الرأسمالي حتى في أوروبا نفسها أي أنه يجب أن نأخذ ما قاله ماركس عن المجتمع الاقطاعي والمجتمع العبودي والمجتمع البدائي لا كحقيقة علمية في مثل صلابة نتائج تحليله للنظام الرأسمالي، بل يجب أن ننظر إليها كنوع من التمديد والتمطيط للقانون العلمي، أي كتعميم يقبل التعديل والمراجعة والتكملة.

٢ ـ إن النتائج التي توصل إليها ماركس بواسطة التحليل العلمي للمجتمع الرأسمالي وتمديد هذا التحليل إلى المراحل التاريخية السابقة له في أوروبا، لا تعفينا من القيام بتحليل علمي مماثل للمجتمعات الأخرى غير الأوروبية، لأساليب الانتاج فيها، ونوعية هذه الأساليب. ومن ثم فإن النتائج التي نتوصل إليها بخصوص المجتمعات غير الأوروبية ـ بعد تحليل علمي صارم ـ ستكون هي وحدها الصحيحة علمياً، حتى ولو كانت مخالفة أو مناقضة للنتائج التي توصل إليها ماركس.

٣ ـ وبناء على ذلك فإن المادية التاريخية كنظرية، خاصة فقط، وصالحة فقط، في المجتمعات الرأسمالية. وهذا ما سبق أن نبّه إليه جورج لوكاتش. إن حصر حركة التاريخ في الصراع بين البروليتاريا والطبقة الرأسمالية لا يكون عملاً علمياً إلا إذا كان المجتمع المتحدث عنه يتألف أساساً من طبقتين أساسيتين تستقطبان أفراد المجتمع وجماعاته، وتحددان بكيفية أساسية ورئيسية العلاقات الاجتماعية السائدة فيه. أما عندما تكون هناك إلى جانب هاتين الطبقتين (البروليتاريا والطبقة الرأسمالية) تشكيلات اجتماعية أخرى، أو علاقات اجتماعية لا تتحكم فيها بشكل أساسي هاتان الطبقتان، تشكيلات وعلاقات (داخلية أو خارجية) تؤثر بشكل واضح في البنية الاجتماعية القائمة وتشكل أحد عناصرها الأساسية، أما عندما يكون الأمر على هذه الصورة فإن الموقف يتطلب، ضرورة، تحليلاً جديداً، قد يؤدي إلى نتائج مخالفة لا بد من قبولها. وبعبارة أخرى لا بد «من التحليل الملموس ـ لا التحليل التأملي الخيالي ـ للواقع الملموس» الواقع كما هو، لا كما نتخيله أو «نريده» أن يكون.

ومعنى ذلك أنه علينا أن نميز في المادية التاريخية نفسها بين العام والخاص:

ـ **العام في المادية التاريخية هو المنهج**: تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات، على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأن الوعي بدوره يؤثر ـ ويغير ـ الوجود الاجتماعي.

ـ **أما الخاص في المادية التاريخية فهو النتائج** التي يسفر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف ـ بل يجب أن تختلف ـ باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور.

الخاص هو الذي يحدد نوعية الطبقات المتصارعة وأهمية الدور الذي يلعبه الصراع الطبقي نفسه، سواء على المستوى الاجتماعي - الاقتصادي، أو على المستوى الفكري - الايديولوجي.

ولذلك فعندما نحلل مجتمعاً، كالمجتمع الغربي، أو المجتمع العربي، فإنه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع، حتى لو أدى ذلك إلى نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها ماركس عند تحليله المجتمع الرأسمالي في أوروبا. يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية. هذا مبدأ منهجي يجب التقيّد به في كافة الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو في الواقع الاجتماعي والتاريخي.

هذا هو الفهم المادي التاريخي للمادية التاريخية نفسها. أما عن المادية الجدلية، أي تطبيق قوانين الجدل المستخلصة من التحليل التاريخي على الطبيعة ومن ثمة صياغة مقولات منطق عام ونظرية عامة في الكون والانسان، فذلك ما تم في فترة لاحقة وعلى يد انجلز بالخصوص. وهنا أيضاً لا بد من ربط الفلسفة بالتاريخ، لا بد من فهم المادية الجدلية كما صاغها انجلز فهماً مادياً تاريخياً. لقد سادت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة علموية دوجماتية ميكانيكية مادية. كان علم نيوتن في قمة أوجه، كان الاعتقاد السائد هو أن كل شيء - مهما كان هذا الشيء مادياً أو روحياً - يمكن تفسيره «علمياً» بالمادة والحركة. («الدماغ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء» و «أكبر النجوم وأصغر الذرات يخضعان حتماً لقوانين الميكانيك، قوانين الجذب والنبذ») وكانت البورجوازية الأوروبية أيضاً في قمة أوجها. لقد انتصرت نهائياً على الاقطاع فعممت سلطتها وايديولوجيتها على المجتمع كله، بل على التاريخ كله. لقد تبنت التجريبية ضداً على العقلانية (وكانت قد تبنت العقلانية في بداية نهضتها ضداً على سلطة النصوص وسلطة «النقل» - في مقابل العقل) لأن العقلانية يومئذ كانت سلاح الطبقات المناوئة لها، وتبنت المادية الميكانيكية ضداً على المثالية «والغيبية»، ضداً على كل الماورائيات.

في هذا الإطار التاريخي صاغ انجلز المادية الجدلية (جدل الطبيعة)، وكان طبيعياً أن يتأثر بهذه المعطيات التي كانت تشكل حقل تفكيره. والشيء الذي أضافه انجلز إلى هذه المعطيات هو أنه نقل نوعية الحركة الاجتماعية التاريخية القائمة على صراع الطبقات (صراع الأضداد) إلى مجال الطبيعة[6]، فقال هناك إلى جانب الحركة

---

(٦) يرى جاك مونود أن ماركس نقل بدوره نوعية حركة الفكر الديالكتيكية التي قال بها هيغل، إلى الواقع الاجتماعي والمادي، وان في هذا نوع من الإحيائية. وهذا صحيح إذا نظرنا إلى الفكر نظرة مثالية، أي =

الميكانيكية (حركة الانتقال في المكان) حركة أخرى داخل المادة نفسها، هي الحركة الناتجة عن صراع الأضداد. ولقد غيّر هذا العنصر الجديد الذي أدخله انجلز إلى المعطيات المذكورة، بنية التصور المؤسس عليها، فأصبح التصور جدلياً بعد أن كان ميكانيكياً. وتلك خطوة مهمة نحو التحرر من التصور الايديولوجي البورجوازي المؤسس على المادية الميكانيكية المتطرفة الساذجة. ولم يأت انجلز بهذا الفهم الجديد من دماغه، ولا كانت المسألة مجرد نقل ميكانيكي من الميدان الاجتماعي إلى الميدان الطبيعي، بل إن مسار تطور العلوم الطبيعية، والفكر العلمي ذاته، كان يوحي بذلك. كان هناك نوع من السبق، ولكنه سبق مستوحى من اتجاه تطور البحث العلمي ذاته.

كانت المادية الجدلية، إذن، كما صاغها انجلز تجاوزاً للمادية الميكانيكية وللاتجاهات العليموية، ولكنها ـ بما أنها تجاوز لها ـ كانت امتداداً لها، ومؤسسة عليها. فماذا حدث من تطور؟

ـ على الصعيد العلمي ـ صعيد الفيزياء ـ قامت مع بداية هذا القرن «الثورة الكوانتية» التي غيّرت من التصور الكلاسيكي للمادة والحتمية. لم تعد المادة على المستوى الذري ـ شيئاً مجسماً ملموساً. فالشيء المادي لم يعد جسماً صغيراً كحبة الرمل، بل أصبح نشاطاً وطاقة، وبعبارة أخرى شحنة من الطاقة (الالكترون مثلاً)، واستتبع ذلك تغير في مفهوم الحتمية ذاته، نظراً لتداخل الزمان والمكان، وعدم توفر امكانية التحديد المتزامن للموقع والسرعة. لقد غيّرت هذه المعطيات الجديدة صرح العلم النيوتوني كله، وهو الصرح الذي شيّد انجلز على قمته المادية الجدلية[7].

ـ على الصعيد الاجتماعي ـ الايديولوجي، أصبحت المادية التاريخية والمادية الجدلية ايديولوجيا للطبقة العاملة. فكان من «المفهوم» أن تغير البورجوازية الأوروبية، من جديد أسس ايديولوجيتها ـ كما فعلت قبل وتفعل دوماً ـ وقد وجدت في التطورات العلمية الآنفة الذكر مبرراً لها في تخليها عن المادية التي جعلت منها قبل فلسفتها الرسمية. ومن هنا قامت صيحات تنادي بتلاشي المادة وتنكر الوجود المستقل للمادة. هكذا إذن تبنت البورجوازية نفس الفلسفة التي حاربتها قبل، الفلسفة

= إذا اعتبرناه كياناً مستقلاً بنفسه. أما إذا نظرنا إليه كنتاج وانعكاس للحياة الواقعية، الاجتماعية منها خاصة، فإن الاعتراض يصبح غير ذي موضوع، بل يصبح عمل ماركس تصحيحاً لا مجرد نقل. انظر: جاك مونود، الصدفة والضرورة (بالفرنسية).

(٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الايبستيمولوجيا المعاصرة، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ٢.

المعروفة بلامادية باركلي التي تربط وجود الموجود بالإدراك. «الموجود هو أن يدرك أو يدرك».

لقد كان الهدف الايديولوجي من ذلك واضحاً: إن التشكيك في وجود المادة كشيء مستقل معناه نسف المادية وبالأساس المادية الجدلية وبالتالي المادية التاريخية، أي تقويض دعائم ايديولوجيا الطبقة العاملة. هذا فقط على المستوى النظري، المستوى الفلسفي، أما على المستوى الواقعي، مستوى السلوك والمعاملات فقد بقيت البورجوازية مادية كعادتها لا تؤمن بأية قيمة غير القيمة المادية. كل شيء سلعة للتبادل، حتى الأفكار والقيم الروحية والمثل الأخلاقية.

وهنا تصدى لينين للرد على هذه التزييفات الايديولوجية البورجوازية. فقال إن المادة مقولة فلسفية. والتصور المادي في المنظور الماركسي معناه التسليم بوجود الطبيعة والأشياء الخارجية كلها وجوداً مستقلاً عن الانسان وادراكه ومعرفته. وبعبارة أخرى أسبقية الوجود المادي على الوعي البشري. (ليس آدم هو الذي أوجد الطين، بل هو نفسه من طين). أما القول بأسبقية المادة على الصعيد الأنطولوجي العام أو وجود روح مطلقة سابقة للمادة، فتلك - يقول لينين - مسألة افتراض - أي فرضية. (فرضية فلسفية، لا فرضية علمية، لأنه لا يمكن التأكد منها بالتجربة). المسألة إذن مسألة ميتافيزيقية، مسألة قدم العالم أو حدوثه التي شغلت المفكرين المسلمين إثر احتكاكهم بالفلسفة اليونانية. ولقد كان «الحل» الذي قدمه ابن رشد لهذه المسألة أشبه ما يكون بـ «الحل» الذي قدمه لينين - والاختلاف في التعبير فقط. قال ابن رشد إن العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث. فمن غلب عليه شبه القدم اعتبره قديماً، ومن غلب عليه شبه الحدوث اعتبره حديثاً، فلا داعي لتكفير القائلين بالقول الأول لأن المسألة في نهاية الأمر مسألة اجتهاد وبحث عن الحقيقة. هذا ما قاله ابن رشد. وبلغة العصر إن المسألة مسألة فرضية (والإسلام يدرج هذه المسألة في نطاق الايمان لا في نطاق العقل: آمنوا. . .). والمهم في مثل هذه المسائل هو النتائج التي تبنى عليها. فالمسألة الواحدة يمكن أن تستغل بصورتين متناقضتين.

النتيجة التي أريد أن أخرج بها من هذا العرض التاريخي لظروف صياغة النظرية الماركسية بشقيها: المادية التاريخية والمادية الجدلية، هي:

١ - إن ربط ظهور الماركسية كعلم وفلسفة بالتاريخ الاجتماعي والفكري لأوروبا يدعونا إلى عدم الأخذ بها كعقيدة منزلة. بل فقط كمحاولة انسانية لفهم الواقع الاجتماعي - التاريخي والواقع الطبيعي على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية. وبالتالي فإن النتائج التي يقررها التحليل المادي الجدلي للتاريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذي كان موضوع التحليل وبالنسبة كذلك لدرجة

التقـدم التي بلغها الفكـر البشري أثناء ذلـك التحليـل. إن عـدم التقيـد بهـذا المبـدأ المنهجي يؤدي حتماً إلى تجميد الفكر، وقتل عناصر الحياة في الماركسية نفسها.

٢ ـ إن التصنيف المشهور الذي ألحّ عليه انجلز والذي يقسم الآراء والنظريات إلى مثالية ومادية صحيح إذا أخذنـاه كأداة منهجية. ولكن اعطاء مضمـون ما للمثالية أو للمادية يجب أن نعتمد فيه على المرحلة التاريخية والأهداف الايـديولـوجية. فيما نسميه بالنزعة المثالية قد يكون تقدمية تخدم أهداف المستقبل والطبقات المحرومة، وقد يكون رجعية تخدم الايديولوجية الاستغـلالية، وذلـك حسب اختلاف الـظروف والملابسـات التاريخية والاجتماعية. وكذلك الشأن بالنسبة للنزعة المادية. وأنا أعتقـد أنه لا بـد من قدر كبير من التحفظ والحيطة عند تطبيق هذا النوع من التصنيف على اتجاهات الفكـر العربي الاسلامي القديم والحديث. إن الاشكالية الأساسية التي أوحت بهذا التصنيف في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث غير موجودة بتمامها في الفكر العربي الاسلامي قـديمه وحديثه. فربط العالم الخارجي بالذات، أي القول بأسبقية الوعي على الـوجود ـ عـلى المستوى البشري ـ مقولـة لا يستسيغها الفكـر العربي الاسـلامي، لأن الاشكاليـة التي أوحت بهذه المقولة لم يعرفها تراثنـا في يوم من الأيـام. وأنا هنـا لا أوافق الأستاذ طيب تيزيني على دراستـه للفكر العربي في العصر الوسيط، تلك الـدراسة التي اعتمـد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية.

بعد هذه الملاحظات، وعلى ضوئهـا، يمكن أن ننتقل إلى الجـواب عن السؤالين الأخيرين اللذين طرحناهما آنفاً وهما: **إلى أي مدى يمكن تطبيق المـادية التـاريخية عـلى التاريخ الاسـلامي؟ وهل يقبـل الاسلام، كعقيـدة، التفسير المـادي للتاريـخ؟** السـؤال الأول يطرح قضية منهجية، أما الثاني فيطرح قضية نظرية.

بالنسبة للسؤال الأول يجب أن نؤكد ـ إذا كان هذا يحتاج إلى تأكيد ـ ان التاريخ الاسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريـخ البشري، بل هـو جزء منـه. والمسلمون لا يعتبرون أنفسهم «شعب الله المختار». فالخطاب الاسلامي خطاب إلى النـاس كافـة، وتاريخ الاسـلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقـات انتظمت في سلك الـدولة أو الـدول الاسلاميـة. ولقد عـرف التاريـخ الاسلامي منـذ قيام الاسـلام صراعـات داخلية وحروباً مع الدول المجاورة القـريبة من مـركز الخـلافة والبعيـدة منها، ربـطت تاريخه بتاريخ تلك الدول، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامـل الاقتصادي يلعب في هذه الصراعات والحروب دوراً بارزاً، تارة بشكل واضح، وتارة بشكل خفي. لقد رفض تجار قريش وارستقراطيوها الدعـوة الاسلاميـة وقاومـوها لأنها كـانت تهددهم في مصـالحهم الاقتصاديـة، وحاولـوا اغراء النبي ﷺ بـالمال والجـاه لأنهم كانـوا يفكرون تفكيـراً تجاريـاً، كل شيء يمكن أن يبـاع ويشترى حتى الأفكـار والعقائـد. ولمـا رفض

الرسول ﷺ هذا العرض التجاري وأصرّ على نشر الدعوة التي التف حولها في البداية الفقراء والمستضعفون اضطهدوه فهاجر إلى المدينة، ومن هناك نظم المسلمون أنفسهم وبدأت غزوات النبي ﷺ التي استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية. وعندئذ أحس كفار قريش وارستقراطيوها أنهم أصبحوا فعلاً مهددين بجد في مصالحهم الاقتصادية وأحسوا أنهم أمام اختيارين لا ثالث لهما: اما الإسلام واما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ في التجارة. فاختاروا الاسلام، بعضهم بحسن نية، وبعضهم بنفاق، فكان منهم المؤمنون وكان منهم المؤلفة قلوبهم. كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقيدة الاسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فأصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر). وبعد وفاة النبي ﷺ كانت أول حروب خاضها المسلمون هي حروب الردة. أي تلك الحملات التي نظمها أبو بكر الصديق ضد الاعراب مانعي الزكاة. الزكاة قدر معلوم من المال يدفعه الناس لبيت المال والفقراء والمساكين، فهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي، «ضريبة» على الربح ورأس المال معاً، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضاً المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع، علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركناً أساسياً من أركان الاسلام الخمسة. وحدثت الفتنة الكبرى في أواخر عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصادياً كما سنرى على لسان أحد كبار رجالات الاسلام في العصر الحديث. وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الأمويين وعهد العباسيين وفي العصور التالية، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي.

تاريخ الاسلام منذ قيام الاسلام إلى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات، تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الايديولوجي والنزاع بين الفِرَق. والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص. والسلسلة التي استخلصها ماركس من تاريخ أوروبا وانطلاقاً من المرحلة الرأسمالية لا تنطبق على التاريخ العربي الاسلامي، فلم يعرف هذا التاريخ عصر عبودية كما عرفته اليونان أو الرومان، ولا عصر اقطاع بنفس الشكل الذي عرفته به أوروبا، ولا النظام الرأسمالي بنفس الشكل الذي عرفته به أوروبا. أما الأسلوب الأسيوي للانتاج فلم يعرفه التاريخ العربي ولا التاريخ الاسلامي، إذا صح الفصل بينهما. إذن هناك خصوصية، هناك نوع من التطور خاص يجب الكشف عن قوانينه. يجب أن نعطي للطبقات في التاريخ الاسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي طبقاً للواقع التاريخي لا طبقاً لهذه النظرية أو تلك. وفي هذا المجال يجب أن نعطي للدين كعقيدة تغلغلت في

صفوف الجماهير حتى أصبحت قوة مادية مكتسحة الدور الذي يستحقه في احداث التاريخ الاسلامي ومسلسل تطوره. ويجب أن لا نغفل دور الدين بدعوى «تجنب السقوط في المثالية» فهذا كلام فارغ وشعار أجوف. لقد امتزج الدين الاسلامي بالواقع التاريخي للشعوب الاسلامية في مختلف العصور، وأصبح مؤشراً من المؤشرات الأساسية في هذا الواقع - وسيكون التحليل مبتوراً وخاطئاً إن نحن أغفلنا دوره، تماماً مثلما يكون التحليل مبتوراً خاطئاً إن نحن أغفلنا دور النظرية الماركسية في الثورة الروسية أو الصينية.

وإذن فالسؤال عما إذا كان التاريخ الاسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي سؤال لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلل التاريخ الاسلامي تحليلاً مادياً جدلياً، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات أخرى؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح نفسه دوماً على الذي يمارس البحث العلمي. إن من قواعد البحث العلمي التقيد بالمنهجية العلمية (وهي هنا المادية التاريخية كما شرحناها قبل) وبالمعطيات الواقعية كما هي (وهي هنا معطيات الواقع التاريخي الاسلامي وخصوصيته)... إن مقولات المادية التاريخية أطر فكرية صورية فارغة، هي فقط أدوات منهجية، ويجب أن تملأ هذه الأطر وتعدل بالمضامين التي يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع. هذه ألف باء المنهجية العلمية.

أما السؤال الثالث فهو يطرح كما قلنا مسألة نظرية: هل يقبل الاسلام، كعقيدة، التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟ وبعبارة أوضح: ألا يتعارض التفسير المادي الجدلي للتاريخ مع العقيدة الاسلامية؟ المسألة هنا نظرية لأنها تتعلق بنوع التصور الذي يقره الاسلام للتاريخ. فما هو هذا التصور؟ وهل يتنافى مع التصور الذي تنطلق منه المادية الجدلية؟

تنطلق المادية التاريخية في تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام وهو: أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وان القوي منهم يظلم الضعيف ويستغله، وان هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاستغلال الذي يتعرض له. هذا الصراع بين الأغنياء والفقراء هو أصل السلطة السياسية. ويتبع هذا الصراع الاجتماعي - الاقتصادي أو يرافقه، أو يحجبه أحياناً، صراع على صعيد الفكر، صراع بين المذاهب والنحل والفِرَق.

ولكي نعطي لهذه المسألة جواباً من العقيدة الاسلامية يجب أن ننقلها إلى المستوى الفلسفي الذي طرحت فيه داخل الاسلام نفسه. إن عبارة «الناس هم الذين يصنعون تاريخهم»، تعني على هذا المستوى «أن الإنسان مسؤول عن أفعاله». وهذا

مبدأ إسلامي صريح لا غبار عليه. وفي القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك. والإسلام جاء دعوة إلى الناس كافة، ولولا انطلاقه من أن الانسان مسؤول عن أفعاله لانتفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها. وسواء قلنا مع المعتزلة إن الإنسان «يخلق أفعاله» أو قلنا مع الأشاعرة إن الإنسان «يكسب نتائج أفعاله» فالمسؤولية قائمة ثابتة. وما دام الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، فإنه يصنع بنفسه مصيره أي تاريخه. بل إنه في المنظور الاسلامي يختار حتى «ما بعد تاريخه» أي مصيره في الآخرة. والأوامر والنواهي، والجزاء والعقاب، والمبدأ الاسلامي الشهير: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... كل ذلك لا يمكن أن يفهم إلا على ضوء الآية الكريمة ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان...﴾[8]، الأمانة تعني المسؤولية. إن ما يميز الإنسان عن الجماد هو أنه يتحمل أمانة أي مسؤولية، الأمانة التي تجعله يصنع تاريخه بنفسه، في حين أن الجمادات والحيوانات لا تاريخ لها لأنها لا أمانة لديها، أي لا مسؤولية عليها.

نعم قد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادي الجدلي للتاريخ يقتضي القول بقانون عام تسري وفقه الأحداث التاريخية، وهذا في نظرهم لا يتفق مع القول بإرادة الله. ولكن هؤلاء ينسون أن إرادة الله في هذا المجال تعني «سنة الله التي خلت من قبل» أي وجود قانون ونظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا. والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الإلهية لا بالجانب الجغرافي الطبيعي ولا بالجانب الاقتصادي ولا بالجانب الروحي. لقد ترك الباب مفتوحاً للمسلمين ليجتهدوا في فهم سنة الله هذه. ولا حرج عليهم ان فهموها على هذا الشكل أو ذاك، لأن الأمر يتعلق بقصد الله، ونحن كما يقول الأصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده إلا معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وبنمو معرفتنا، وهذا هو أساس الاجتهاد الذي يعتبر أحد مصادر التشريع الاسلامي.

ومَنْ من المسلمين لا يفسّر الخلاف الذي حدث بعد وفاة الرسول ﷺ حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين؟ ومن منهم لا يفسّر تاريخ الاسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق السياسية؟ ألم يربط الغزالي الصراع الاجتماعي والعقائدي بالشوكة والقوة؟ ألم يجعل أساس الإمامة والخلافة العصبية والشوكة؟ وابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الأشعري ألم يتصور فلسفة مادية للتاريخ؟ ألم يقل بقانون ـ أو قوانين ـ تتحكم في سير التاريخ عبر عنه بـ «طبائع العمران»، «طبائع تخصه في ذاته». ألم يقل كغيره من الأشاعرة بـ «مستقر العادة» وهو

(٨) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب»، الآية ٧٢.

يعني بها أن الكيفية التي أجرى الله بها أمور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية[9]؟ وأبو ذر الغفاري ألم يستنهض الفقراء لأخذ حقهم من الأغنياء؟ ألم يثر على الحكام لأنهم يستغلون الفقراء باسم الخلافة والدين؟ ولنلتفت قريباً منا، ولنقرأ هذا التفسير المادي التاريخي لأدق فترة من فترات التاريخ الاسلامي، للداعية الاسلامي، جمال الدين الافغاني. يقول: «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال والأمراء وذوي القربى من الخليفة وأرباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ. وانفصل عن تلك الطبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الاسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة والذي أحدثته الحضارة الاسلامية، إذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة. وقد فشت العزة والأثرة والاستطاعة وتوفرت مهيئات الترف في حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم، وفي العمال ومن استعملوه وولوه من الأعمال... الخ. فنتج عن مجموع ذلك تلك المظاهر التي أحدثتها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر، وكان أول من تنبّه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الاسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري»[10] فهل أحس جمال الدين الأفغاني بأي حرج عندما فسّر أدق فترة من التاريخ الاسلامي بصراع الطبقات، الصراع بين الفقراء والأغنياء؟

* * *

لقد كان لا بد من هذا الاستطراد لأن الحديث عن التاريخ والفلسفة سيظل حديثاً فارغاً مجرداً ما لم نربطه بواقعنا، باهتماماتنا وتطلعاتنا. إن العلاقة بين التاريخ والفلسفة تطرح اليوم بالنسبة إلينا العلاقة بين تراثنا وفلسفة العصر الذي نعيش فيه، وبالتالي مشكل الأصالة والمعاصرة. إن الإسلام كعقيدة وشريعة يشكل مقوماً أساسياً

---

(٩) لمزيد من التفاصيل حول نظرية ابن خلدون في التاريخ الاسلامي، انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

(١٠) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٢١.

لوجودنا وعنصراً أساسيا في هويتنا القومية. وهذا واقع لا يجوز تجاهله أو انكاره أو التغاضي عنه وإلا كنا حالمين نبني القصور في الهواء. والموقف العلمي يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع أفضل. ولكن تغيير أي واقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً أو فكرياً، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بالاحتفاظ به ونفيه في آن واحد، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إن مجتمعنا مطالب بالتطور والتقدم، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال اوغيست كونت: إن العقائد لا تموت بمجرد شن هجوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. يصدق هذا على التراث كما يصدق على النظريات والفلسفات المعاصرة بما فيها الماركسية نفسها. وستموت الماركسية يوم تتجمد وتتقوقع، ولم يمت الاسلام كعقيدة وشريعة لأنه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجه الفكر الأوروبي الحديث، في مثل الوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليوناني وثقافة الحضارات القديمة. ولقد استطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها. ونحن مطالبون اليوم بإعادة الكرّة من جديد، أي ببناء حضارة جديدة، حضارة العرب في المستقبل. نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحت توجيه مستقبلنا المنشود.

لا بد من رؤية صحيحة للإنسان، والفلسفة الصحيحة هي التي تجعل موضوع رؤيتها هذه، الإنسان الواقعي المشخص. الإنسان ابن آدم المخلوق من تراب أي من المادة، الإنسان التاريخي الذي يقتل أخاه كما قتل قابيل أخاه هابيل حسداً، وهو بذلك «كأنما قتل الناس جميعاً» والذي ينقذ أخاه وهو بذلك «كأنما أحيى الناس جميعاً»، الانسان المسؤول عن أعماله، الإنسان الذي يصنع تاريخه من خلال كفاحه من أجل قوت يومه. ومن خلال علاقات الانتاج التي يقيمها مع غيره من بني جنسه. والتاريخ محاولة علمية لفهم الحياة الجماعية لبني الانسان في الماضي وتقديم صورة عنها أقرب ما تكون إلى الحقيقة والواقع. فهل يمكن فهم أحداث الماضي البشري، بل هل يمكن تصورها، ولو بشكل أولي، بدون نظرة فلسفية، صريحة أو مضمرة؟ إنه بدون تصور معين للإنسان وعلاقاته مع الطبيعة والمجتمع لا يمكن اعادة بناء التاريخ كماض، ولا بناء التاريخ كمستقبل. وها هنا ينقسم الناس فريقين: فريق يحاول أن يطمس معالم النضال الذي خاضته الشعوب ضد مستغليها لأنه يخشى على مصالحه من الدروس النضالية في الماضي، وفريق يحاول أن يبرز معالم هذا النضال نفسه ربطاً لنضال الحاضر

بنضال الماضي في اتجاه المستقبل، في اتجاه التقدم والتحرر. ومن هنا كان التاريخ الذي يكتبه المؤرخ والفلسفة التي يتضمنها ضرورة هو نفسه «صراع طبقي على الصعيد النظري». وإذا أضفنا إلى ذلك أن الوثائق والنصوص التي يعتمد عليها المؤرخ في عمله تحمل هي الأخرى ايديولوجية واضعيها وتعكس الصراع الطبقي في عصرهم، أمكن القول: إن التاريخ المكتوب هو الملتقى الايديولوجي للصراع الطبقي ماضياً وحاضراً. ولذلك كان التاريخ ـ المكتوب ـ سلاحاً ايديولوجياً في يد الطبقات المستغلة المسيطرة.

يكفي دليلاً على ذلك ما نشاهده اليوم. ويكفي دليلاً على ذلك حرص الدول في مختلف العصور على توظيف مؤرخين رسميين لكتابة تاريخها. ومجتمعنا العربي الاسلامي لم يشذ، ولا يشذ عن ذلك. فمعظم المؤرخين كانوا موظفين أو أعضاء في حاشية الدولة. وكثير منهم كان يشعر أنه لا يكتب التاريخ كما هو، بل كما يريده ـ أو على الأقل يرضى عنه ـ حكام العصر. مثل المؤرخ الرسمي للدولة البويهية ابراهيم الصابىء أثناء كتابته لتاريخ بني بويه، مثل عما يفعل فقال: «أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها». وبطبيعة الحال لم يكن جميع المؤرخين يكذبون على الناس بهذا الشكل، بل لعل أكثرهم كان يعتقد أنه يكتب «الحقيقة»، وهو في ذلك مؤطر بايديولوجية معينة، ايديولوجية الطبقة الحاكمة التي يعتقد ـ صادقاً مع نفسه ـ انها تمثل وجهة النظر «الحقيقية».

التاريخ ـ المكتوب ـ ايديولوجيا. وهو لا يمكن أن يكون إلا كذلك. إن كتابة التاريخ بدأت ـ وتبدأ دوماً ـ مع قيام الدولة، أي مع انقسام المجتمع إلى طبقة حاكمة وأخرى محكومة. ونحن اليوم نقول إن الشعوب البدائية لا تاريخ لها، فقط لأنه لا دولة لها. والمجتمع العربي في الجاهلية لم يكن له تاريخ مكتوب لأنه كان مجتمعاً بدون دولة. إن التاريخ عند العرب يبدأ مع الإسلام، أي مع قيام الدولة الاسلامية التي بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية إلى المدينة. أما ما قبل الاسلام فكان جاهلية، أي ما قبل التاريخ.

يبدأ التاريخ كأحداث مع قيام الدولة، ويبدأ التاريخ كمعرفة مع قيام الدولة أيضاً. والدولة تنشأ بانقسام المجتمع إلى حاكمين ومحكومين، فهي تعبير مشخص عن الصراع الطبقي. والتاريخ المكتوب تعبير ايديولوجي عن هذا الصراع نفسه. التاريخ أساساً ايديولوجيا، وهو لا يتحول إلى علم إلا بالتحليل العلمي لهذه الايديولوجيا. والتحليل العلمي للايديولوجيا يتطلب ايديولوجيا علمية. أي فلسفة صحيحة، وإلا كان تحليلاً ايديولوجياً للايديولوجيا، أي ايديولوجيا مركبة مزيفة. فمن أين يستقي المؤرخ الفلسفة الصحيحة التي تمكّنه من فهم علمي للتاريخ، من كتابة التاريخ العلمي؟

الفلسفة الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه، لا من خارجه. مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعة نفسها لا من خارجها. قد تقولون إن ههنا دورا: التاريخ العلمي يتوقف على الفلسفة الصحيحة، والفلسفة الصحيحة مصدرها التاريخ نفسه! والواقع أن المسألة ليست مسألة دور، بل هي مسألة فهم جدلي لطبيعة المعرفة. نحن لا نعرف الأشياء معرفة قبلية، بل الاحتكاك بها والدخول معها في علاقات. فبواسطة هذا الاحتكاك وهذه العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو. وبواسطة الفكر نفسه، خلال تشكله ونموه، نبني علاقاتنا بالأشياء بناء موضوعياً، أي ننشيء علماً. بواسطة الموضوع تبني الذات نفسها لتعود هي لبناء الموضوع من جديد، وهكذا دواليك. وبالمثل، فمن خلال التاريخ - التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة - ننشيء لأنفسنا فلسفة، أي رؤية معينة، ثم نعود لإعادة بناء التاريخ على ضوء هذه الفلسفة.

المسألة الأساسية هي: هل هذه الفلسفة واعية أم غير واعية؟ الفلسفة الواعية لا تنشأ بمجرد تأمل الوعي لذاته ومنتجاته، بل تنشأ بالممارسة العملية للحياة، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة. يقول ماركس: «إن مسألة معرفة ما إذا كان للفكر الانساني صفة الحقيقة الموضوعية ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة ينبغي للإنسان أن يقيم الدليل على حقيقة فكره أي على واقعه وقوته ودقته وشموله». وبالنسبة للمعرفة التاريخية يجب أن نضيف: إن الكيفية التي يمارس بها المؤرخ الحياة، والطبقة التي ينتمي إليها - اجتماعياً أو فكرياً - هي التي تحدد نوع «الحقيقة الموضوعية» التي يستخلصها من الحياة. إن هذا يعني أن الوعي بالتاريخ يبدأ وينطلق من وعي الحاضر، ليس فقط لأن «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» كما يقول ابن خلدون، بل أيضاً لأن رؤية الحاضر هي التي تحدد - في الغالب - رؤية الماضي، وفهم الحاضر هو مفتاح فهم الماضي.

لقد مارس ماركس الحياة الاجتماعية في عصره بكل أبعادها ممارسة نضالية فمكّنه ذلك من اعطاء «الحلم الألماني» معناه المشخص، من تحليل بنية المجتمع الرأسمالي في عصره واكتشاف قوانين تركيبها وقوانين تطورها، أي اكتسب وعياً صحيحاً مكّنه من النظر إلى التاريخ نظرة علمية. ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون. لقد عاش معترك الحياة في عصره، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبه وتطوره - بالقدر الذي كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ - فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الاسلامي، رؤية علمية أصيلة، قوامها أن «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار. . . والحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية

فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها». أما المبدأ المفسر، في هذه الرؤية الخلدونية العلمية الأصيلة، للتاريخ البشري، فهو: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش». لقد نظر ابن خلدون إلى التاريخ لا بوصفه أحداثاً ووقائع تتوالى عبر الزمن، دون قانون يضبطها وأسباب تحرّكها، بل نظر إلى التاريخ جملة على أنه تاريخ صراع تتحكم فيه وتوجهه قوانين موضوعية، اجتماعية وسياسية واقتصادية وطبيعية سماها بـ «طبائع العمران». ولذلك أكد بقوة أن «صاحب هذا الفن - أي التاريخ - يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من خلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول»[11].

هذا التصور الجديد للتاريخ كـ «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة (= في الفلسفة) عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»، أقول: هذا التصور الجديد للتاريخ كمعرفة علمية، وللتاريخ كصراع من أجل السلطة بين فئات اجتماعية تختلف باختلاف «نحلتها من المعاش» أي باختلاف طريقة انتاجها وأسلوب عيشها، ما كان ليكتسبه ابن خلدون لولا ممارسته الفعلية للتاريخ الواقعي أي انخراطه بعنف في الحياة الاجتماعية الواقعية المشخصة قصد تغييرها، لا الانسياق معها والاندماج فيها. ونحن لا يهمنا هنا نوع التغيير الذي كان ابن خلدون يريد احداثه، وإن كان نقده الشديد لحياة الترف والبذخ واتهامها مراراً «بأنها تفسد العمران» قد يكون ذا دلالة ما في هذا الصدد. المهم بالنسبة إلينا هو ان النظرة الفلسفية الواعية التي نظر بها ابن خلدون إلى التاريخ قد استقاها بالممارسة ومن خلال الممارسة، أي من التاريخ نفسه، التاريخ الذي كان يعيش فيه ويشارك في صنعه. ومثل ذلك فعل ماركس، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية.

وإذا كنا نربط اليوم بين ابن خلدون وماركس، فما ذلك إلا لأن الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر، الفلسفة التي لم تتجاوز بعد، ولأن النظرة الخلدونية للتاريخ الاسلامي ما زالت تعبّر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ، ولأنها لم

---

(١١) الجابري، نفس المرجع.

تتجاوز بعد في المناخ الثقافي العربي الاسلامي. إن هذا الربط يشكل في نظرنا شكلاً من أشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر، بين الأصالة والمعاصرة. ولكن هذا الربط سيبقى ميكانيكياً وسطحياً ما لم نقم بدمج التراث في ثقافة العصر، وثقافة العصر في التراث. نقصد بذلك التعامل مع ثقافة العصر بوصفنا، نحن، شخصية لها منظومتها المرجعية الخاصة تستند إليها بوعي وتعدلها بوعي، والتعامل مع التراث، كأشخاص معاصرين مسلحين بثقافة العصر. التراث سيظل جثة هامدة إن لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها، والمباضع العلمية ستشوه الجثة إن لم تمسك بها أيد وطنية واعية. إن الممارسة النظرية الواعية للتراث ولثقافة العصر معاً، والممارسة العملية للحياة النضالية التي تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتقدم، هما السبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية، ثقافة يصنعها التاريخ وتصنع التاريخ، ثقافة أصيلة ومعاصرة معاً.

* * *

نحن نعيش اليوم صراعاً ايديولوجياً حاداً يستغل فيه التاريخ والتراث أبشع استغلال من طرف القوات الرجعية والمستغلة. وأنتم كمدرسين للتاريخ، أي كمروجين لـ «أخطر العقاقير التي استحضرتها كيمياء العقل» ـ كما يقول بول فاليري، مطالبون بفحص «عقاقيركم»، فإما أن تصنعوا منها قوى محركة للأجيال الصاعدة في معركتها من أجل التقدم والانعتاق، وإما أن تبثوها سموماً قاتلة، من حيث تشعرون أو لا تشعرون. إن أعظم مسؤولية تاريخية هي تلك التي يتحملها كاتب التاريخ ومدرس التاريخ.

القِسمُ الثاني

دراساتٌ تطبيقيَّة

استهلال

توضيحات.. ونقط على الحروف

تتناول الدراسات المدرجة في هذا القسم موضوعات بعضها نشر قبل صدور كتابنا «نقد العقل العربي»[1] بأجزائه الثلاثة وبعضها نشر بعد صدوره، وهي جميعاً تنتظم في سلك الأبحاث والدراسات التي وظفت موادها الأولية في كتابنا المذكور، خصوصاً الجزئين الأول والثاني منه. وإن نظرة سريعة إلى عناوين هذه الدراسات تذكرنا بالتصنيف الثلاثي الذي بنينا عليه تحليلنا الابستيمولوجي لـ «العقل العربي». فالدراسة الأولى وعنوانها «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية» تتناول الجانب الأساسي والرئيسي في النظام المعرفي البياني العربي بينما تناقش الدراسة الثانية، بطريقة تركيبية مركزة، مكونات فكر الغزالي وتناقضاته وهو الفكر الذي رسم، كما نعرف، النظام العرفاني في عموم الثقافة العربية. أما الدراسات الثلاث التالية فهي تتحرك في فضاء النظام المعرفي البرهاني كما عرفته الثقافة العربية في المغرب والأندلس. ومع أن جل الاعتراضات التي وجهت من طرف الكتّاب والنقاد، مختصين وغير مختصين، لهذا التصنيف الثلاثي هي في نظرنا غير ذات موضوع لأنها تجد تبريرها الكافي والوافي في ثنايا كتابنا؛ ومع أن كثيراً من الأسئلة التي طرحت حول قضايا ومسائل، استند فيها أصحابها إلى الصورة الاجمالية التي قدمناها في الجزء الأول، تجد هي الأخرى جوابها بتفصيل ودقة في الجزء الثاني (بنية العقل العربي)، ونظراً لأن هذا الجزء لم يستوعب، فيما يخيل إلينا، إلا من قبل أقلية من المختصين، مثله في ذلك مثل

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

الجزء الثالث (العقل السياسي العربي)، فإننا نأمل أن يكون في الدراسات «القطاعية» التي أدرجناها في هذا القسم وفي البيانات والملاحظات الواردة في هذا الاستهلال ما يساعد القارىء على فهم أفضل لما قصدنا، واقتراب أكثر مما أردنا تقريبه.

لقد أثار كتابنا، بل أعمالنا كلها، نقاشاً واسعاً في الصحف والمجلات وعلى أمواج الاذاعات. وهناك كتب ورسائل جامعية حول ما قدمناه من آراء وأطروحات. إن هذا شيء نعتز به لأنه يدل فعلاً على أن الساحة الثقافية العربية تزخر بعروق الحياة التي تنتظر من يحرك نبضها، وان هناك عروقاً نابضة بالفعل، بل متدفقة وملتزمة، لم ينل منها لا كبر السن ولا توالي النكسات، وأخرى مثلها لا تقل عنها تدفقاً والتزاماً رغم صغر السن وقصر التجربة. الجميع يتطلع إلى الجديد ويقدر العمل الجاد ويحتضنه ويثافح عنه سواء معارضاً أو مؤيداً. وهذه ظاهرة صحية بل دليل على أن الذات العربية المعاصرة تتوافر لديها مقومات النهوض ومتطلبات تحقيق طفرات تنتقل بها إلى الصفوف الأولى من الركب العالمي المتقدم.

ومع ذلك فالطريق ما زالت طويلة ليس فقط لأن الالتحاق بالركب يستلزم حرق المراحل بل أيضاً لأنه يتطلب مواكبة حركة الركب المتسارعة، حتى قبل الالتحاق به. ومن هنا أهمية الحوار والنقاش. إن الإبداع في الثقافة عملية يقوم بها الفرد وليس الجماعة أو الفريق. فإذا كان التقدم العلمي يتم اليوم على يد علماء يعملون جماعياً وليس على يد عالم فرد فإن الإبداع في الثقافة، سواء في الجانب النظري أو الجانب الفني، سيبقى عملاً فردياً. غير أن الفرد لا يبدع بالغريزة، فهو ليس كالدجاجة تبيض لأن من طبيعتها أن تفعل. كلا، إن الابداع هو بالتعريف خلق جديد، خروج عما هو غريزي ومألوف وسائد وتمرد عليه أو تجاوز له وسموّ به، وهو في جميع الأحوال نتيجة عملية جدلية تحتدم في ذات المبدع تحركها أسئلة أو انفعالات أو تطلعات. وإذا كان الفنان يعيش هذه العملية الجدلية على مستوى إحساسه المرهف في صورة معاناة داخلية تعبر عن نفسها في قصيدة أو لوحة أو لحن، فإن المفكر إذ يتلقى الأسئلة التي تطرح عليه أو يطرحها على نفسه يعيشها هو الآخر، على مستوى عقله الناقد المتشكك، في شكل معاناة داخلية قوامها جدل صاخب لا تخف وطأته إلا إذا انتهى إلى رأي. وواضح أنه كلما تعددت الأسئلة وتنوعت اغتنى الرأي وتنوع، وليس هناك كالحوار وسيلة للتقريب بين الآراء والاقتراب من الحقيقة.

نحن، إذن، نرحب بالحوار، بل نطلبه ونسعى إليه. وإذا كنا لم نتردد في الادلاء برأينا دون مواربة أو تهيب مقتحمين المسائل الشائكة بهدوء، طارقين القضايا الصعبة بثقة ـ الشيء الذي أبرزه كثير من النقاد واعتبروه جرأة فكرية محمودة ـ فإننا لم نفعل ذلك إلا من أجل تحريك السؤال والاعتراض في فكر القارىء. ولقد كانت

هناك بالفعل أسئلة واعتراضات بعضها وجهه القارىء إلى نفسه فصاغ جوابه على شكل تنويه بالمقروء، الشيء الذي يعني أنه استوعبه وتبناه وصار شريكاً للمؤلف فيه، والشراكة في الرأي لحظة ضرورية للتقدم، وبعضها الآخر وجهة القارىء إلى المؤلف مستوضحاً أو معترضاً مما يعني أنه يختلف معه نوعاً من الاختلاف، والاختلاف في الرأي هو الآخر لحظة ضرورية للتقدم. غير أن الاشتراك في الرأي والاختلاف فيه لا يكونان دافعين للتقدم إلا إذا كانا صادرين عن حسن تفاهم، ولا يحصل حسن التفاهم إلا إذا كان هناك حسن فهم وحسن تفهم.

أما حسن الفهم فيتحقق أكثر فأكثر كلما غاص القارىء فيما غاص فيه المؤلف ولا يتحقق كاملاً إلا إذا كان القارىء والمؤلف على درجة واحدة من المعرفة بالموضوع وكانا ينظران إليه من موقع واحد وزاوية واحدة، وهنا تحصل عملية «التذاوت» فيجد القارىء مقروءه ينطق بلسانه. ومع أن حالة «التذاوت» هذه لا تتحقق إلا في حدود فإننا نحسُّ مع ذلك أنها سارية ومتنامية بيننا وبين قطاع واسع من المثقفين وقطاع أوسع من الشباب والطلبة، وهذا أعزُّ مطلب وخير ثواب: إنه دليل على أن الصيحة لم تكن في واد، وأن الآذان سليمة والعقول متوقدة والنفوس متوثبة طموحة. إن المستقبل الزاهر للثقافة العربية على الأبواب، فالجيل الصاعد يتحرك ويشرئب...

وأما حسن التفهم فيتحقق أكثر فأكثر كلما استطاع القارىء وضع مسبقاته بين قوسين فلا يحاكم مقروءه بها أو تحت توجيهها. إن ذلك ما يجعل اتفاقه أو اختلافه معه يأتي بعد تقليب نظر وليس نتيجة سبق نظر. نحن نتفهم الآراء والاعتراضات التي تصدر مثلاً عن ناقد ماركسي أو من مفكر شيعي أو من محاور «سلفي» إذا كانت تحمل وجهة نظر، موافقة أو مخالفة لا فرق، يؤسسها شيء آخر غير مبادىء مذهبه ومسلّماته. أما إذا كانت آراؤه محكومة بما يؤسس مذهبه ولا شيء غيره فإن أحسن موقف متفهم يمكن أن نقفه ازاء آرائه هو أن نسكت عنها. ذلك لأن الكلام معه، في هذه الحالة، سيكون غير ذي موضوع إذا لم يبدأ أولاً وقبل كل شيء بنقد المسلمات. ونقد المسلمات التي من هذا النوع، أعني التي تتأسس عليها المذاهب الدينية والايديولوجية، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى سجال عقيم، سجال لا يهتم ببناء الحقيقة وإنما كل همه فرض «حقيقة» بعينها، «الحقيقة» التي تتمثل في إبطال رأي الخصم وإفساد مذهبه. ونحن أحرص ما نكون على تجنّب هذا المنزلق. إن هدفنا هو تقديم نوع من النقد نعتقد أن من شأنه أن يضع الجميع أمام ضرورة مراجعة مسبقاته ومسلّماته. فمن وعى هذه الضرورة واعترض علينا انطلاقاً من هذا الوعي نفسه فإن اعتراضه سيكون رأياً مخالفاً نحترمه ونرحب به. أما من لا يعي هذه الضرورة - ضرورة مراجعة المسلمات - فإن اعتراضه سيكون مجرد رد فعل. ونحن قد قررنا منذ بدء انصرافنا إلى هذا النوع من

النقد الذي نشتغل به، عدم الرد على ردود الأفعال، فليس بمقدور أحد منع الأجسام من التصبب عرقاً، وكل ينضح بما فيه. ومع ذلك فقد رأينا من واجبنا تقديم توضيحات تشرح قصدنا وتنبه إلى مواطن اللبس، وتضع، إن لزم الأمر، بعض النقط على بعض الحروف. عسى أن ينصرف النقاش بعد هذا إلى ما هو أجدى من مجرد الادلاء بالدلو بدون حبل، إلى تصحيح خطأ أو اقتراح بديل.

* * *

١ ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى تصنيفنا الثلاثي لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) أنه تصنيف «مصطنع». والحق أننا لا ندري ماذا يقصد الناقد عندما يصف تصنيفاً ما بأنه «تصنيف مصطنع». أليست جميع التصنيفات مصطنعة؟ إن التصنيف في الأبحاث العلمية وسيلة منهجية للسيطرة على الموضوع المدروس لا غير. وإنما تقاس أهمية التصنيف، أي تصنيف، بقدر ما يعكس واقع الموضوع المدروس بكيفية عامة ـ ولا نقول دقيقة دقة مطلقة ـ ويساعد بالتالي على فهم الموضوع والإمساك بتلابيبه. أما عندما تكون للتصنيف المقترح سوابق وأصول في المادة المدروسة نفسها فإنه في هذه الحالة تصنيف يحمل معه مصداقيته ويفرض نفسه بنفسه.

والتصنيف الثلاثي الذي تبنّيناه هو من هذا النوع الأخير. ومع أننا كنا قد أخذنا به في الجزء الأول من كتابنا استناداً إلى ملاحظات ومقارنات واجتهادات شخصية فإن تقدمنا في البحث قد جعلنا نكتشف أن الأمر يتعلق في الحقيقة بتصنيف كان حاضراً في وعي وكتابات المفكرين القدماء، وقد أوضحنا ذلك في الجزء الثاني بما لا يدع مجالاً للشك أو الجدال حول مصداقيته[٢]. إن تصنيف المعرفة في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان تصنيف يعبر عن واقع ملموس وقد استعمله المفكرون القدماء في غير ما مجال. فهل يجوز بعد هذا التشكيك في هذا التصنيف والقول إنه «مصطنع» فرضه الباحث على الثقافة العربية وفصّل معطياتها على مقاسه؟

على أن المهم في الأمر، عندما يكون المجال الذي يطرح فيه التصنيف هو مجال البحث العلمي، ليس ما قد يكون هناك من شهادات تاريخية تزكي واقعية هذا التصنيف بل المهم هو مدى اجرائيته، أي مدى مساعدته على التقدم في البحث والتعرّف على الموضوع بصورة أفضل. وفي هذه الحالة فإن أي اعتراض على أي تصنيف علمي اجرائي من هذا النوع لا يكون مشروعاً إلا إذا قدم المعترض تصنيفاً آخر، أو وجهة نظر أخرى، وبرهن على أنها أكثر اجرائية وأدق دلالة وتعبيراً. أما

---

(٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مدخل القسم الثاني والفقرة الثالثة من الفصل الأول منه.

الاعتراض الذي لا يساهم أية مساهمة فعلية في الدفع بالبحث العلمي خطوات إلى الأمام فهو اعتراض سفسطائي لا قيمة له.

ومن الاعتراضات التي تدخل في هذا الباب ما قيل من أن «العقل العربي ليس واحداً» وأن هناك إلى جانب العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني «عقل طبقي» به تفكر كل طبقة... وواضح أن هذا الاعتراض يخلط بين التحليل الابستيمولوجي والايديولوجيا: فـ«العقل الطبقي» ليس عقلاً بالمعنى الابستيمولوجي للكلمة بل هو ايديولوجيا هذه الطبقة أو تلك. أما البيان والعرفان والبرهان فهي نظم معرفية - حسب اصطلاحنا - تؤسس عملية انتاج المعرفة، وتأتي الايديولوجيا لتوظف هذه العملية بالشكل الذي يخدم مصالح هذه الطبقة أو تلك. على أن تصنيف النظم المعرفية في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان هو بمعنى ما من المعاني تصنيف لـ«العقل العربي» إلى عقل بياني وعقل برهاني و«عقل» عرفاني. وهكذا فعندما نتحدث عن «العقل البياني» (أو العقل السني) ونحن نحلل النظام العرفي البياني فإن ذلك لا يتناقض قط مع القول بـ«عقل عربي». فالعقل البياني أو البرهاني أو «العقل» العرفاني ليس عقلاً مغايراً لما ندعوه «العقل العربي»، بل إنه هو ذاته باعتبار أن الوصف «عربي» يحيل[3]، إلى الثقافة العربية وليس إلى شيء آخر. فـ«العقل العربي» في اصطلاحنا ليس جوهراً ولا طبعاً أو طبيعة ولا «عقلية». إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها انتاج المعرفة داخل هذه الثقافة. فإذا كان المفكر يعتمد في تفكيره المفاهيم والآليات التي يتكوّن منها النظام البياني فهو ذو «عقل بياني»، وإذا اعتمد تلك التي يقوم بها النظام البرهاني فهو ذو «عقل برهاني»... أما «العقل العربي» هكذا بالإجمال فهو شيء تجريدي وقد قلنا عنه إنه «البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة»، وهو ليس مجرد تركيب صوري لتلك النظم بل هو طريقة في انتاج المعرفة عرفتها الثقافة العربية بعد عملية التداخل بين النظم المذكورة، العملية التي دشنها الغزالي[4].

٢ - ومن الاعتراضات التي بنى عليها أحد النقاد مناقشته للجزء الأول من كتابنا تكوين العقل العربي كوننا أخذنا بمفهوم معين لـ«العقل» هو ذلك الذي تقول به النظرة العلمية المعاصرة، أي بوصفه فعالية يمارسها الانسان حسب قواعد[5]، في حين أنه كان علينا، في نظره، أن لا نتقيد بأي تصور مسبق لـ«العقل» وأن نعمل على

---

(٣) بيّنا ذلك بوضوح وتفصيل في: الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الأول.

(٤) شرحنا ذلك بتفصيل في: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الرابع من الفصل الأول، ثم الخاتمة بالخصوص.

(٥) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الأول.

الكشف عن «العقل العربي»، كما تقدمه لنا الثقافة العربية. ونحن نرى أن هذا الاعتراض يتجاهل طبيعة عملنا: لقد اخترنا ممارسة النقد الابستيمولوجي وليس القيام ببحث انتروبولوجي. والنقد الابستيمولوجي ـ بالمعنى المعاصر للكلمة ـ يفحص أسس المعرفة العلمية، سواء التي تنتجها العلوم الدقيقة أو التي تقدمها العلوم الأخرى التي لم تبلغ مستوى الدقة التي تتصف بها الرياضيات والعلوم الطبيعية. وإذن فالتحليل الابستيمولوجي يتناول الثقافة العالمة وحدها بهدف الكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها في انتاج المعرفة ونقدها، أي الكشف عن جملة «قواعد اللعب» المستعملة في تلك الثقافة لانتاج المعرفة. ذلك ما فعلناه بخصوص الثقافة العربية العالمة، فقد صنفنا قواعد انتاج المعرفة فيها إلى ثلاثة أصناف: القياس البياني والمماثلة العرفانية والقياس البرهاني. ثم ربطنا كل واحدة من هذه القواعد بالمبادىء والمفاهيم التي تؤسسها وتشكل معها نظاماً معرفياً واحداً، فكانت لدينا ثلاثة نظم معرفية.

وهكذا نكون، فعلاً، قد نظرنا إلى العقل العربي على أنه فعالية تمارس حسب قواعد، وتلك نظرة علمية معاصرة. وهل كان يمكن أو يجوز للناقد الابستيمولوجي أن يتبنى تصوراً آخر؟ هل كان يجوز له أن يعتبر العقل جوهراً مفارقاً أو روحاً كونية كما تصور الفلاسفة القدماء؟ هل يجوز له أن يعتبره «نوراً فطرياً» أو «مبادىء فطرية» كما قال بذلك ديكارت، أو مجرد «صفحة بيضاء» ترتسم عليها الانطباعات الحسية وما تركب منها كما قال لوك، أو جماع الصور التي تمدنا بها الحساسية والتجربة والقوالب التي يمدنا بها «الفهم» كما قال كانط؟ أم أنه كان عليه أن يتبنى تصور هيغل؟ إن هذه التصورات فضلاً عن أنها متجاوزة هي تصورات فلسفية تخص العقل بإطلاق دون اعتبار للثقافة التي ينتمي إليها ولا للكيفية التي يتكون بها، علمياً، داخلها. إذن ليس هناك إلا التصور العلمي الذي اعتمدناه، وهو لم يتجاوز بعد. أما القول بأنه كان علينا أن نكتشف «العقل العربي» في الثقافة العربية دون تقيّد مسابق بمفهوم لـ «العقل» فهذا يقتضي إما سلوك مسلك الباحث الانتروبولوجي وهذا، كما قلنا، ليس مسلكنا ولا اختصاصنا، وإما البحث عن التصور أو التصورات التي راجت في الثقافة العربية عن «العقل» دون التقيد بتصور فلسفي معين والنظر إليه كفعالية لا غير، وقد فعلنا هذا فوجدنا من يتصور «العقل» على أنه «قوة تمييز» ووجدنا من يتصوره على أنه «نور يقذف في الصدور» إلى جانب من يتصوره «جوهراً» مفارقاً أو من شأنه أن يكون مفارقاً، ثم نظرنا إلى هذه التصورات من زاوية أن العقل فعالية لانتاج المعرفة فوجدناها تتطابق مع التصنيف الثلاثي الذي تبنيناه وكان رائجاً معمولاً به في الثقافة العربية، التصنيف إلى بيان وعرفان وبرهان.

يبقى بعد هذا السؤال الأساسي في الموضوع وهو: كيف نقوم بنقد هذه

التصورات ومن أي موقع؟ هل ننخرط في صراع القدماء فنحاكم بعضها ببعضها الآخر؟ لقد تبنينا التصور العلمي المعاصر لأنه هو وحده الذي بإمكانه أن يجعل موضوعنا هذا معاصراً لنفسه، أي كشيء مضى كانت له ظروفه وشروطه وفي ذات الوقت معاصراً لنا أي قابلاً لأن يكون مفهوماً لنا وداخلاً ضمن اطار المعقولية التي يقبلها التفكير العلمي المعاصر. وتبقى بعد هذا مسألة أخرى، وهي بيت القصيد عند هذا الناقد المحترم. لقد عاتبنا بل لامنا لكوننا استبعدنا العرفان ولم نعقله، حسب تعبيره. والواقع أن هذا المأخذ كان سابقاً لأوانه إذ كان عليه أن ينتظر الجزء الثاني (بنية العقل العربي)، ففي هذا الجزء استعدنا العرفان بأصوله وفصوله وعقلناه بتفصيل، ولكن لا من موقع المُتَمَذْهِب به لا في شكله الصوفي ولا في شكله الاشراقي أو الشيعي، كما يريدنا صاحب «المداخلات» أن نفعل رُبما، بل من موقع المحايد على صعيد التمذهب، الملتزم بالعقلانية كاختيار استراتيجي. وهذا من حقنا، وليس لأحد أن يفرض على غيره استراتيجية معينة.

٣ ـ ومع أننا كنا قد أكّدنا بصراحة ووضوح منذ أن أعلنّا عن عزمنا على الاشتغال بـ «نقد العقل العربي» أننا قد اخترنا القيام بالنقد الابستيمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، واننا بسبب ذلك نفضل عبارة «العقل العربي» على «العقل الاسلامي»، لما كان للغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل تلك الآليات وبناء تلك الأسس، ولأن عبارة «العقل الاسلامي» لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة «العقل المسيحي» في الثقافة الأوروبية، ونحن ليس من اهتمامنا ولا من اختصاصنا التحرك في اطار «العقل الديني»، اسلامياً كان أو مسيحياً، ومع أننا أكدنا غير ما مرة التزامنا بهذا الاختيار واقتناعنا بجدواه بل بضرورته فإن بعض «العارفين» ممن ينتسبون إلى «الحداثة»، من منطلق لاعقلاني، يأبى إلا أن يتفضل مؤخراً باتهامنا مرتين (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) بكل إصرار وتكرار بأننا نصطنع «التقية» من وراء استعمالنا عبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الاسلامي». إنه اتهام رخيص فعلاً، بل دنيء لأنه لا يمكن ارجاعه إلى شيء آخر غير سوء النية، ذلك لأن هذا «العارف» لا بد أنه قرأ النصوص التالية وقد نشرت في مجلات تصدر بالقرب منه وهو بدون شك يمتلكها.

لقد قلت في حوار نشر سنة ١٩٨١ بمجلة مغربية يعرفها جيداً اني اشتغل بالنقد الابستيمولوجي وليس بالنقد اللاهوتي لأني «ولا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أعني أن نستعيد، بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار. . .» ثم أضفت قائلاً:

«أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور وان النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقداً دينياً، لأن هناك لاهوتاً حتى في الفلسفة، حتى في العلم»[6]. لقد قلنا هذا سنة ١٩٨١ كما ذكرنا، ثم عدنا في حوار آخر جرى سنة ١٩٨٦ بيني وبين زملاء ونشر في نفس السنة في مجلة معروفة على نطاق الوطن العربي وتصدر في المغرب، عُدْنا إلى تأكيد اختيارنا فقلنا ما نصه: «أريد أن أشير، بادىء ذي بدء إلى أن اختياري لعبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الاسلامي» اختيار لم تمله على اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض، فأنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة «العقل العربي» هي بالنسبة لي اختيار استراتيجي مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين. . .» شرحتهما في نص طويل[7].

ورغم هذا كله يأبى صاحبنا «العرفاني» إلا أن «تَنْكَشِفَ» له «النوايا الخفية» التي تسكن «قلب» مؤلف «نقد العقل العربي» فيقول عنه إن أمره آل إلى «إعمال غير خفي للتقية وحتى للكفارة. فالتقية تلوح بدءاً على عتبة مؤلفه ذي الجزئين[8] «نقد العقل العربي»، إذ إن صاحبه المتعبد، حسب الظاهر، بمفهوم النقد، اتخذ كل الحيل والاحتياطات لابدال اسم الموضوع المنتقد: «العقل الاسلامي» بـ «العقل العربي»، فكان كما قال الشاعر «كالمستجير من الرمضاء بالنار»». ثم يضيف: «ولو أن باحثاً تكلف مشقة وضع فهرس أعلام مؤلفه الضخم لرأينا توافي ترتيبه الهجائي أن معظم الأسماء المتعامل معها ليست عربية الأصل، بل فارسية وتركية في غالبيتها، وان اسهاماتها مكثفة وقوية سواء تعلق الأمر بالبيان أو العرفان أو البرهان، أي بهذه الأنظمة التي أجهد المؤلف نفسه في تجريدها من التاريخ ليخضعها للابستيمولوجيا (الثقيلة في اللسان الخفيفة في الميزان) حيث يقيم بينها مفاصلات عكاظية غير مبررة ولا معقولة ويشعل بين منشطيها نيران حرب مفهومية وهمية، مع ما تقتضيه فنون الحرب من هجمات ودفاعات ومن ضربات قاضية وتحالفات أو مصالحات. . .».

هذا النوع من الكلام لا يستحق الرد عليه، ونحن إنما أثبتناه لنرفع لبساً قد يقع فيه من يقرأه. لقد أكدنا مراراً في مختلف أعمالنا أننا نعني بـ «العقل العربي» ذلك

---

(٦) انظر الفصل الحادي عشر المنشور في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(٧) انظر الفصل الثاني عشر المنشور في القسم الثالث من هذا الكتاب: التدخل الأخير للمؤلف.

(٨) الغريب أنه نشر هذا الكلام بعد مضي سنة كاملة على صدور الجزء الثالث: العقل السياسي العربي.

الذي تكوّن داخل الثقافة العربية، وإذن فهو بصورة أو بأخرى عقل جميع من ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها في الاشكاليات المطروحة داخلها. وكنا قد أوضحنا في الجزء الأول من كتابنا أننا نستعمل عبارة «العقل العربي» في موازاة مع عبارة «العقل اليوناني» وعبارة «العقل الأوروبي». فهل نشطب على هاتين العبارتين ونضع بدلهما على التوالي عبارة «العقل الوثني» باعتبار أن المفكرين اليونانيين كانوا جميعاً وثنيين، وعبارة «العقل المسيحي» باعتبار أن المفكرين الأوروبيين كانوا جميعاً مسيحيين؟ هل نتهم بـ «التقية» كل من يستعمل عبارة «العقل اليوناني» وعبارة «العقل الأوروبي»؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل كان الجدال والخصام بين الفقهاء (وهم بيانيون) والمتصوفة (وهم عرفانيون) من ناحية، وبين متكلمي أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة (وهم بيانيون) ومتكلمي الشيعة وأهل التعليم (وهم عرفانيون) من ناحية ثانية، وبين النحاة (وهم بيانيون) والمناطقة (وهم برهانيون) من ناحية ثالثة، وبين المتكلمين عموماً (وهم بيانيون) والفلاسفة عموماً (وهم برهانيون) من ناحية رابعة، وبين الاشراقيين (وهم عرفانيون) والمشائين (وهم برهانيون) من ناحية خامسة. . . هل كان الجدال والخصام بل والصراع بين هذه الأطراف مجرد «حرب وهمية»؟ وهل التمييز بين هذه الأطراف مجرد «مفاضلات عكاظية غير مبررة ولا معقولة»؟ هل كانت ردود الغزالي على الفارابي وابن سينا وعلى أهل التعليم من جهة، وردود ابن رشد على الغزالي وردود أبي سليمان المنطقي على اخوان الصفا من جهة أخرى، والمناظرة بين السيرافي النحوي ومتى المنطقي، وغير هذه وتلك من الردود والمناظرات التي تزخر بها الثقافة العربية، هل كانت مجرد «حرب وهمية»؟

الواقع أن الكلام غير المسؤول لا يستحق الذكر ولا السرد. ولكن بما أن السكوت عنه قد يحسبه صاحبنا «تقية»[٩] فقد آثرنا وضع بعض النقط على بعض الحروف.

٤ ـ هناك اعتراض آخر لم أجد له من تفسير سوى كونه صادراً عن سوء التفاهم ـ حتى لا نقول سوء الفهم. لقد ادعى علينا بعض الكتاب أننا بانحيازنا إلى «البرهان» ضداً على «العرفان» نكون قد أهملنا وأقصينا الإبداع الجمالي من أدب وفن ورسم الخ، باعتبار أن الابداع يرتبط بـ «الحدس» وليس بـ «العقل». وهذا في نظرنا اعتراض غير ذي موضوع. ذلك لأنه إذا كان الإبداع فعلاً من عمل الحدس فليس

---

(٩) «التقية» مفهوم غائب عن فضاء الفكر والثقافة في المغرب لأسباب يعرفها صاحبنا ـ ربما ـ لأنه مغربي. غير أن العامية المغربية احتفظت بما يمكن أن يكون أصله «التقية» وهو لفظ «طكية» (بالكاف المعقوفة أو الجيم المصرية)، وهي غطاء يوضع على الرأس، خصوصاً ممن فيه قرع أو صلع. غير أن الأساليب الحديثة في «التقية» استبدلت بـ «الطكية» الشعر المصطنع الملصق أو المغروس. . فتأمل!

كل حدث يغاير العقل أو يتناقض معه. هناك الحدس في الرياضيات وفي البحث العلمي عموماً وهو جزء لا يتجزأ من فعاليات العقل، ويسميه بعضهم «الحدس العقلي»، فهو إذن ليس من «العرفان» في شيء، العرفان الذي كان موضوع تحليلنا أعني العرفان الصوفي والعرفان الشيعي. والحدس الذي يقع في صميم هذا النوع من «العرفان» هو ذلك الذي يسميه المتصوفة بالكشف والالهام ويضعونه بديلاً عن العقل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فحديثنا عن البيان والعرفان والبرهان ينصرف إلى الثقافة العربية وليس إلى غيرها من الثقافات. والإبداع الجمالي في الثقافة العربية كان يقع داخل دائرة «البيان». ومعلوم أن أهم مجالات الابداع في الثقافة العربية القديمة كان الشعر (والأدب عموماً)، والشعر يقوم على التشبيه والاستعارة والمجاز فهو «بيان»[10]. وإذن فالانحياز إلى البرهان ضداً على العرفان، في مجال كسب المعرفة وتنظيمها لا يلزم عنه «اقصاء الابداع الجمالي» لأن هذا الأخير كان يقع كما قلنا في دائرة البيان.

ومن الاعتراضات التي من هذا القبيل ـ أي المبنية على سوء التفاهم أو سوء الفهم ـ ما قيل من أننا اختصرنا العقل العربي في «عقل الاعرابي» أو أننا حصرنا البيان في مجال حياة الاعرابي. وهذا غير صحيح. لقد استعملنا عبارة «الاعرابي صانع العالم العربي» عنواناً للفصل الذي تناولنا فيه الدور الكبير جداً الذي كان للغة العربية في تكوين العقل العربي[11]. لقد أوضحنا كيف أن اللغة عموماً، اللغة الطبيعية التي يتكلمها الناس فيما بينهم، هي بمثابة الوعاء لعالمهم الفكري والخيالي. وهذه حقيقة لم يعد يجادل فيها اليوم أحد. وبما أن اللغة العربية قد جمعت من الاعراب وحفظت كما هي لتكون لغة الثقافة العالمة فإن العالم الذي تقدمه هذه اللغة لأهلها سيكون بالضرورة هو عالم الاعرابي، العالم الذي كان يعيشه ذهنياً وواقعياً اعراب الجزيرة العربية بكل ما فيه من هيمنة الطابع الحسي التجزيئي[12]. وإذن فعندما نقول إن «الاعرابي صانع العالم العربي» فليس المقصود بذلك العالم العربي الراهن ولا العالم العربي أيام العباسيين، بل المقصود العالم المتنقل مع اللغة العربية عبر العصور والأجيال، عالم اعراب الجزيرة العربية في الجاهلية الذي نجد تأثيره في فكر وخيال وذوق كل من ينتمي إلى الثقافة العربية حتى يومنا هذا.

---

(١٠) انظر تفصيل ذلك في: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية، مدخل القسم الأول، والفصل الثاني منه.

(١١) الجابري، تكوين العقل العربي، القسم الثاني، الفصل الرابع.

(١٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، خاتمة القسم الأول.

٥ ـ ومن الاعتراضات التي تتصل بموضوع «البيان»، ذلك الذي وجهه بعض الكتاب إلى ما اعتبره انتقاصاً من جانبنا لأهمية «القياس البياني»، محتجاً بكون المنهج العلمي المعاصر يعتمد المماثلة والقياس. وهذه دعوى أخرى غير ذات موضوع، فقد نبهنا على ذلك بأنفسنا وقلنا إن «المماثلة وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الانسانية، إنها عبارة عن رصد للممكنات والفرضيات. . .»، وقد نبهنا في الوقت نفسه على أنها «ليست سوى الخطوة الأولى الابتدائية في عملية المعرفة. ذلك أن المعرفة الصحيحة لا تحصل إلا بإجراء سلسلة من عمليات التحقق والاختبار قصد التعرّف على الممكنات والفرضيات، وبعبارة أخرى على أي البنيات المماثلة لبنية أخرى هي المساوية لها، وهذا لا يتم التحقق منه إلا بوسائل التجربة. . .»[١٣]. وهذا يصدق على المماثلة عموماً بما فيها القياس البياني، قياس فرع على أصل لوجود شبه بينها يسميه الفقهاء «علة». وكنا قد أوضحنا أن القياس البياني يؤول في نهاية الأمر إلى قياس الشبه، كما أكد القدماء ذلك. والحكم على شيئين حكماً واحداً لمجرد وجود شبه بينهما أو تماثل بين عناصرهما لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية.

ومثل هذه الدعوى المردودة اعتراض آخر يعترض على ما أبرزناه من ضعف القياس البياني كأداة لانتاج المعرفة لكونه ينتمي إلى نظام معرفي يعتمد مبدأ «التجويز»، أي عدم التمسك الصارم بمبدأ السببية الذي يقوم عليه العلم. ويعتمد هذا الاعتراض على القول بأن العلم الحديث لم يعد يتمسك بالحتمية بل هو يقول باللاحتمية والاحتمال، خصوصاً في ميدان الفيزياء الذرية. وهذه أيضاً دعوى مردودة، فالفيزياء الحديثة إذ تقول باللاحتمية لا تلغي السببية بل تحتفظ بها وتعبر عنها بمعادلة رياضية تسمى «علاقات الارتياب». وبعبارة أخرى ان «اللاحتمية» هي التعبير العلمي عن السببية في ميدان الميكروفيزياء تماماً مثلما أن «الاحتمال» هو التعبير العلمي عن السببية في الظواهر الاجتماعية. وفرق هائل كبير بين اللاحتمية والاحتمال في العلم وبين التجويز البياني الذي يجد أصله وفصله في علم الكلام. التجويز في علم الكلام هو الغاء الأسباب وتأثيرها الضروري ليس فقط بهدف إثبات المعجزة للأنبياء، لأنه لو وقف الأمر في هذا الميدان لما كانت له انعكاسات على المعرفة عموماً، بل ان التجويز يقرر امكانية خرق العادة بقوى غير طبيعية، ومعلوم أن مرتكز السحر والشعوذة هو هذا النوع من التجويز. أما اللاحتمية والاحتمال في العلم فلا يلغيان السببية ولا يشككان في الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات وإنما يعبران عن نسبة الخطأ

---

(١٣) نفس المرجع، القسم الثاني، الفصل الثاني، الفقرة الخامسة.

الذي يقع فيه الملاحظ لهذا الترابط نتيجة عوامل مفهومة ومعقولة لا مكان فيها لمظهر من مظاهر «خرق العادة»[١٤].

٦ ـ ونأتي الآن إلى ما قيل حول موقفنا من «البرهان». قيل إننا نتعصب لأرسطو وأن «البرهان» الأرسطي يقوم على منطق صوري عقيم. وتساءل بعضهم عما إذا لم يكن «إحياء» أرسطو من طرف فلاسفة العرب وابن رشد خاصة هو الذي منع قيام المنهاج التجريبي في الثقافة العربية وأن استعادة أرسطو ربما تكون هي المسؤولة عن عدم تطور القياس البياني الذي يعتمد «السبر والتقسيم» إلى منهج تجريبي حقيقي. هذه الاعتراضات، هي كسابقاتها، غير ذات موضوع. فنحن لم نتعصب لأرسطو ضد أفلاطون أو غيره وإنما ننحاز للعقلانية والتفكير العلمي، وفي القرون القديمة والوسطى، كان أرسطو هو الذي تجسمت في تفكيره أعلى مراحل العقلانية. ويجب ألا نحكم على أرسطو وعقلانيته بمقاييس عصرنا. فإذا كان كاتب هذه السطور ينحاز هو أو غيره للعقلانية الرياضية التجريبية ـ وهي عقلانية زماننا ـ ضداً على طرق التفكير الأخرى العرفانية والاحيائية وما أشبه، فإن هذا لا يمنع من النظر إلى عقلانية أرسطو في زمانه ـ وزمان أرسطو يمتد إلى القرن السادس عشر الميلادي ـ بوصفها قمة التفكير العقلاني في ذلك الوقت.

فعلاً، المنطق الصوري الأرسطي منطق «عقيم» إذا ما حاكمناه من المنظور المعاصر للمعرفة. إن المعرفة في منظورنا اليوم هي عملية اكتشاف تقوم على الملاحظة والتجربة، وعلى الصياغة القانونية حيث ما أمكن. والمنهج العلمي بهذا المعنى يقف في الطرف المقابل للمنطق الأرسطي. ولكن المعرفة في الماضي لم تكن على هذا النحو. لقد كانت المعرفة آراء ونظريات وتأملات، قد تكون مبنية على الملاحظة والاستقراء، ولكنها لم تكن تعتمد التجربة ولا تطمح إلى اكتشاف شيء جديد، لقد كانت موضوعاتها الرئيسية معطاة سلفاً، وكان المنهج العلمي في هذه الحالة هو الذي يعرض الآراء والنظريات في صورة استدلالات منطقية منظمة يمسك بعضها برقاب بعض. والمنطق الأرسطي كان يؤدي هذه الوظيفة وبالخصوص منه القياس البرهاني. وإذن فالمنطق الأرسطي «عقيم» فعلاً، وغير صارم، إذا قيس بمقاييس انتاج المعرفة واختبارها في زماننا. ولكنه لم يكن كذلك في زمانه، لقد كان سلاحاً عقلياً ضد أشكال الممارسات اللاعقلية والسوفسطائية.

أما القول بأن استعادة أرسطو من طرف ابن رشد ربما كان من نتائجها عرقلة

---

(١٤) انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الابيستيمولوجيا المعاصرة، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ٢، القسم الثاني، الفقرة السابعة.

عملية تجاوز أرسطو وتطور القياس البياني إلى منهج تجريبي علمي، فقول لا يعطي لمفهوم «التجاوز» معناه الصحيح عندما يستعمل في مثل هذا السياق. إن تجاوز شيء من الأشياء يتطلب أن يكون هذا الشيء حاضراً، وتجاوز أرسطو لم يكن من الممكن تحقيقه بدون استعادته وإحضاره. وهل يمكن تجاوز الغائب؟ التجاوز عملية تجعل الشيء المتجاوز غير ممكن عودته ولا استعادته، وذلك باستنفاد كل ممكناته التي تسمح له بالحياة وهذا شيء لا يتحقق إلا إذا كان حاضراً. أما «الغائب» فهو، بعدم حضوره، في منأى عن عملية التجاوز وبالتالي فإمكانية عودته تبقى قائمة دوماً... وهكذا فإذا كان لا بد من ربط قيام المنهج التجريبي العلمي بعملية معرفية سابقة فإن الصحيح أن يقال إنه لولا استعادة ابن رشد للأرسطية والذهاب بها إلى أقصى حدودها وامكاناتها وانتقالها إلى أوروبا لما كان في الامكان تجاوز أرسطو بقيام المنهجية العلمية الحديثة. هذا هو المسار الذي حدث فعلاً وهو وحده موضوع المعرفة التاريخية. أما الاحتمالات الأخرى التي تبدأ بـ «لو» فهي مجرد فرضيات يستبعدها المؤرخ استبعاداً.

هذا وقد لاحظنا باستغراب شديد أن معظم الذين طرحوا مثل هذه الاعتراضات الخاصة بـ «البرهان» لم يستحضروا في أذهانهم بما يكفي من الوضوح ما عنيناه بـ «البرهان»، مع أننا عبرنا عن مقصودنا بوضوح. لقد قلنا: «... وواضح أننا لا نستعمل الكلمة (= البرهان) بمعناها الاصطلاحي المنطقي، ولا بمعناها العام، بل اننا نضعها علماً على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي... يرجع أساساً، إن لم نقل كلية، إلى أرسطو»[15]. فالمقصود إذن هو منظومة أرسطو التي يشكل كتابه «الطبيعة» (وباصطلاح الفلاسفة العرب: «السماع الطبيعي») عمودها الفقري. ومعلوم أن أرسطو بنى منظومته تلك انطلاقاً من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها جميعاً إلى ظاهرة التغير والحركة. وإذن فالنظام المعرفي البرهاني في القرون الوسطى كان هو ذلك التصور «العلمي» الفلسفي الذي تقدمه المنظومة الأرسطية عن العالم، ولم يكن هناك تصور آخر يرقى إلى مستواه العقلي. لقد كان يمثل قمة العقلانية[16].

٧ ـ لنشر أخيراً إلى اعتراض يتعلق بتصورنا لمكانة العلم في الثقافة العربية. لقد شرحنا في خاتمة الجزء الأول من كتابنا «تكوين العقل العربي» كيف أن الصراع في الفكر العربي الاسلامي لم يكن بين الدين والعلم كما كان الشأن في أوروبا (حيث

---

(١٥) نفس المرجع، ج ٢، مدخل القسم الثالث.

(١٦) انظر تفاصيل حول هذا النظام كما قرّره ابن رشد في الدراسة المدرجة في هذا القسم، الفصل التاسع، بعنوان: «النزعة البرهانية في المغرب والأندلس».

وقفت الكنيسة موقفاً عدائياً قمعياً ضد النظريات العلمية الجديدة)، بل كان صراعاً سياسياً تمارس فيه السياسة بواسطة الدين، وقلنا إن غياب العلم في الصراع الذي شهدته الثقافة العربية الاسلامية وحلول «السياسة» محله هو الذي حال دون تطور الفكر العربي الوسطوي إلى فكر «حديث» على غرار ما جرى في أوروبا. لقد انتصر العلم في أوروبا لأنه كان طرفاً في الصراع وما كان له أن ينتصر لو كان غائباً عن الصراع كما كان الشأن في الثقافة العربية.

تلك هي، بالإجمال، وجهة نظرنا. وقد اعترض علينا أحد الزملاء بالقول إننا نستعيد في هذه الوجهة من النظر رأي المستشرق الفرنسي روجي ارنالديز الذي ذهب هو وماسينيون، المستشرق المعروف، إلى القول بأنه «إذا كان العلم والفلسفة قد ارتبطا في الحضارة اليونانية والغربية فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً وعاشا في وئام وانسجام فإنهما في الحضارة العربية الاسلامية عاشا في طلاق بائن. ذلك أن الطابع «الضيق» و«المغلق» لتفكير أهل تلك الحضارة أوقعهم فريسة الاعتقاد أن العلوم يجب أن توجه من طرف الفلسفة توجيهاً يجعل هذه الأخيرة تتحكم في العلم دون أن تستفيد هي منه». ونحن نستغرب كيف أجاز هذا الزميل لنفسه المطابقة بين هذه الوجهة من النظر - التي نقلناها بعباراته - وبين وجهة نظرنا التي تقول، وقد أوردها هو نفسه بالحرف: «أما في الاسلام حيث لا كنيسة فلم يكن العلم خصماً مباشراً، وبالتالي لم يكن طرفاً في الصراع، إن الصراع كان يجري بين الاسلام/ الدولة والاسلام/ المعارضة، فكان صراعاً يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة».
إن المستشرقين المذكورين يفسران عدم قيام العلم في الفكر الاسلامي بدوره التحريضي التجديدي بسبب ما يدعيانه من «ضيق» تفكير أهل الحضارة العربية واعتقادهم ان «العلم يجب أن يوجه من طرف الفلسفة». أما نحن فنفسر عدم قيام العلم بذلك الدور بكون الصراع كان في الفكر العربي صراعاً سياسياً يوظف فيه الدين وليس العلم. أضف إلى ذلك أننا قد نبهنا إلى أن العلماء العرب من أمثال ابن الهيثم وابن النفيس والبطروجي وغيرهم ممن كانت لهم آراء علمية متقدمة لم يكونوا فلاسفة ولا واقعين تحت هيمنة الفلسفة. إن الذين كانوا من هذا النوع الذي تحدث عنه المستشرقان هم أمثال الرازي الطبيب وابن سينا اللذين صنفناهما داخل دائرة العرفان. فكيف تستقيم إذن تلك المطابقة التي أقامها هذا الزميل بين وجهة نظرنا ووجهة نظر المستشرقين المذكورين إلى درجة الايحاء بأننا نقلنا عنهما؟ إننا لا نريد أن نحاكم النوايا، ولكن رغم ذلك فإن هذه المطابقة التعسفية تدفع إلى الشك فيما إذا كان صاحبها قد التزم الحد الأدنى من الموضوعية والاخلاص للحقيقة.

أما ما ذهب إليه هذا الزميل من أن تاريخ العلم «أثبت» أن العلم قد تطور

داخل بنية فكرية مكونة من الوحدة الصميمة بين الدين والفلسفة والعلم، وهو في ذلك يعترض على وجهة نظرنا بخصوص مكانة العلم في الثقافة العربية، فإن الأمانة العلمية تقتضي، أولاً وقبل كل شيء، نسبة وجهة النظر التي ذكرها إلى صاحبها وهو الكسندر كواري الذي درس تاريخ العلم الحديث في أوروبا منذ غاليلو. وهو عندما يقول إن العلم قد تطور داخل وحدة الفكر وفي تزامن وارتباط مع كل من الدين والفلسفة فهو إنما كان يفند نظرية أوغيست كانط الوضعية القائلة بتطور الفكر الانساني عبر ثلاث حالات متعاقبة على الجملة هي الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية والحالة الوضعية. فالمسألة إذن تتعلق بتاريخ العلم الحديث في أوروبا وبالنقاش حول تطور الفكر الأوروبي عموماً، وبالتالي فلا يجوز تعميم وجهة نظر كواري أو غيره على تاريخ العلم في الثقافة العربية الاسلامية. إن البحث في معطيات هذه الثقافة هو وحده السبيل إلى تكوين رأي في الموضوع. والاعتراض على وجهة نظرنا التي استقيناها من دراسة معطيات هذه الثقافة ـ ثقافتنا العربية الاسلامية ـ لن يكون ذا شأن إلا إذا احتكم إلى نفس هذه المعطيات. أما تعميم نظريات صيغت لتفسير تطور الفكر في أوروبا، تعميمها على تاريخ الفكر في الحضارة العربية الاسلامية، فعمل غير علمي، وهو «استغراب» في «الشرق» أعني تفكير تحكمه، بوعي أو بدون وعي، المركزية الأوروبية.

تلك هي الاعتراضات التي وجهت إلينا وقد رأينا من الضروري توضيح مواطن اللبس فيها ووضع بعض النقط على الحروف فيما يستلزم ذلك. أما الاعتراض الذي تكرر توجيهه إلينا من طرف بعض الماركسيين وبعض الاجتماعيين والذي أخذ علينا «اهمال» الربط بين الفكر والواقع فقد أجبنا عنه مراراً بالتنبيه إلى أننا نمارس النقد الابستيمولوجي وهو نقد نضع خلاله بين قوسين مسألة العلاقة بين الفكر والواقع. هذا وقد خصصنا فقرة طويلة لهذه المسألة في المدخل الذي صدّرنا به الجزء الثالث من كتابنا الصادر بعنوان «العقل السياسي العربي»، فليرجع إليه من يريد الاطلاع على وجهة نظرنا في الموضوع.

الفصل السادس

خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية(*)

لا يتعلق الأمر هنا بتناول العلاقة بين اللغة والفكر من الناحية الفلسفية ـ المنطقية العامة، ولا من الناحية السيكولوجية، ولا من الناحية اللسانية السيميائية. . . وإنما نطمح إلى طرح المسألة في إطار ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الابستيمولوجيا الثقافية»، نقصد بذلك البحث في أساسيات المعرفة، أي في نظامها وآليات انتاجها داخل ثقافة معينة. ونحن في هذا نصدر عن أطروحة تقول بتعدد الثقافات كواقعة أساسية، وتؤكد على أن كل ثقافة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها، وأن نظام المعرفة العام في كل ثقافة لا بد أن يختلف، قليلاً أو كثيراً، عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى، وأن للغة دوراً أساسياً في هذا الاختلاف.

وعلى الرغم من أننا لا نصدر عن الدوافع والاهتمامات التي وجهت بعض المفكرين الألمان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، سواء منهم الذين اتجهوا بتأملاتهم إلى صياغة نظرية قومية في اللغة أو الذين عالجوا مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في اطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها، وعلى الرغم كذلك من أن موضوعنا يختلف تماماً عن موضوع الاثنولوجيا اللسانية التي تدرس العلاقة بين اللغة والفكر لدى الشعوب المسماة «بدائية»، فإننا نتبنى الأطروحة العامة التي يشترك فيها هؤلاء وأولئك، والقائلة: «إن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها بل

(*) ساهم الكاتب بهذا البحث في ندوة «البحث اللساني والسيميائي» التي انعقدت في كلية الآداب بالرباط، ٧ ـ ٩ أيار/ مايو ١٩٨١. وقد نشر في مجلة: دراسات عربية، السنة ١٨، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٨٢).

نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم»[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي نوليها لدور اللغة العربية في تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته فإننا لا نعتبرها العنصر الوحيد المؤسس له. إننا ننظر إلى «العقل العربي» بوصفه نتاج الثقافة العربية الاسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل.

وإذن، فنحن عندما نطرح هنا العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية إنما ترمي إلى تسليط الأضواء على أحد النظم المعرفية التي أسست الفكر العربي، النظام الذي تحمله اللغة التي يمارس هذا الفكر فيها وبواسطتها فعاليته.

ولكن ماذا نعني بـ «الثقافة العربية»؟

إننا نعني بها مجموع التراث الفكري المنحدر إلينا من الحضارة العربية الاسلامية في القرون الوسطى. هذه الثقافة التي تسجل بنفسها بدايتها ومنطلق تشكلها. وليس هذا المنطلق ولا تلك البداية شيئاً آخر غير ما اصطلح على تسميته بـ «عصر التدوين»، عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الاسلامية، العصر الذي يمتد زمنياً ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة ليشكل الإطار المرجعي للفكر العربي بمختلف ميادينه. وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة لعصر التدوين وما بعده فهو أوضح بالنسبة لما قبله، لأننا لا نعرف شيئاً عن الثقافة العربية، قبل «عصر التدوين»، إلا ما تم تدوينه في هذا العصر نفسه.

ويجب أن نفهم من «التدوين» هنا ليس مجرد التسجيل والتقييد، الشيء الذي كان قائماً من قبل، بل يجب أن نفهم منه: اعادة البناء الثقافي العام، بكل ما تنطوي عليه هذه العملية من حذف وزيادة وإبراز وإخفاء وتلوين وتأويل... بفعل عوامل ايديولوجية أو سوسيوثقافية مختلفة. ففي هذا العصر دُوِّنت اللغة وشُيِّدت العلوم العربية الاسلامية وترجمت الفلسفة و«علوم الأوائل» إلى العربية. وقد تم ذلك في تداخل وتشابك مما أضفى على العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية الاسلامية خصوصية متميزة. وإبراز هذه الخصوصية هو موضوع بحثنا.

* * *

يمكن رصد خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية على عدة

---

(1) Adam Schaff, *Langage et connaissance* (Paris: Anthropos, 1967), pp. 292-293.

مستويات أهمها: مستوى المادة اللغوية ونوع الرؤية التي تقدمها عن العالم، ومستوى القوالب النحوية وطبيعتها المنطقية، ومستوى أساليب البيان العربي وطبيعتها الاستدلالية، وأخيراً مستوى منهجية البحث العلمي وآلياته الذهنية.

أولاً ـ المادة اللغوية: الاعرابي صانع «عالم» العربي

انطلقت عملية جمع اللغة العربية، كما هو معروف، في عصر التدوين بعد أن بدأ اللحن يتفشى فيها وسط مجتمع أصبح فيه غير العرب أكثرية كاثرة. ومهما يكن الدافع الحقيقي والحاسم لهذه العملية فإن النتيجة هي أن جمع اللغة العربية بالشكل الذي تمَّ به قد ساعد على استمرار التعامل مع القرآن بكيفية مباشرة فهماً وتفسيراً، فضلاً عن تزويد المجتمع الاسلامي بلغة ثقافية واحدة قابلة لأن تُتعلَّم بطريقة علمية.

وبما أن سبب اللحن كان هو الاختلاط الذي حصل في الحواضر فلقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة «الصحيحة» في البوادي ومن القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها «الأعراب» محافظين على «الفطرة» و «السليقة» و «سلامة» النطق. وإذا كان جامعو اللغة لم يعتمدوا القرآن أساساً لإحصاء اللغة العربية وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها، فليس ذلك بسبب «التحرز الديني» وحده بل أيضاً لأن المطلوب من عملية جمع اللغة كان هو تحصينه من الخارج، الشيء الذي يقتضي ايجاد لغة «ماورائية» تكون إطاراً مرجعياً له سواء على مستوى اللفظ أو التعبير أو المعنى. فكيف تم تشييد هذا الإطار المرجعي... كيف جمعت اللغة العربية؟ وما علاقة ذلك بنوع النظرة إلى العالم التي تقدمها لأهلها منذ أربعة عشر قرناً؟

لا شك في أن عملية حفظ اللغة هي عملية تلقائية تواكب حياة اللغة، أية لغة. غير أن التجنيد لإحصاء كلمات اللغة لوضع قواميس لها وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها هو شيء آخر تماماً، إنه «صناعة» حسب القدماء. إن الأمر في هذه الحالة يحتاج إلى وضع مقاييس، وسلوك طريقة منظمة، أو من شأنها أن تصبح منظمة مقننة.

بالفعل لقد تحولت رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني للهجرة حيث ظهر رجال جندوا طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض. ومن أبرز هؤلاء أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) وحماد الراوية (ت ١٥٥هـ) والخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ). وكان في مقدمة الشروط التي وضعوها في من تؤخذ منه اللغة أن يكون «خشن الجلد» أي اعرابياً صميماً لم يعرف حياة المدينة ولم «تُفسده» الحضارة. وكما كان التنافس شديداً من أجل العثور على أكثر الاعراب ايغالاً في القفر والعزلة، كان

التنافس أشد على الحصول منهم على الغريب النادر من اللغة، الشيء الذي أدى، مع مرور بعض الوقت، إلى لجوء هؤلاء الاعراب الذين أصبحوا يملكون بضاعة مطلوبة، وبثمن، إلى الوضع والكذب، وهي الظاهرة التي تفشت كثيراً حتى أصبحت مقبولة ما دام الأمر يتعلق بألفاظ بدوية في مبناها ومعناها، ألفاظ لا تشم فيها رائحة الحضارة(٢).

ما نريد لفت الانتباه إليه هو أن جمع اللغة من الاعراب، دون غيرهم معناه جعل «عالم» هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الاعراب. ولما كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية فلقد كان لا بد أن ينعكس كل ذلك على لغتهم وبالتالي على «العالم» الذي تقدمه اللغة التي جُمعت منهم وقيست بمقاييسهم. ومن هنا لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية. إن «العالم» الذي فيه نشأت هو عالم حسي لاتاريخي، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً، كل شيء فيه «ينطق» و «يسمع»، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل، أو أهم، ما تنقله اللغة العربية المعجمية إلى أهلها.

يمكن أن نلمس ذلك بسهولة في المعاجم العربية العامة أو المتخصصة حيث يسود عالم «الاعرابي» سيادة مطلقة. إن الألفاظ والمعاني والاستشهادات والاستطرادات، كل ذلك ينقل إلينا حياة الاعراب الحسية البسيطة البدائية. ولقد بلغ تقيد واضعي القواميس بعالم «الاعرابي» ان اعتبروا كل كلمة لا ترجع إلى أصل حسي بدوي كلمة «دخيلة» تهمل إذا لم تكن معرَّبة، أو تذكر، في الحالة المخالفة، مع التنصيص على أنها من «الدخيل». إن معجم «لسان العرب»، وهو أكبر وأضخم معجم عربي، يكاد يكون، بالثمانين ألف مادة التي يضمها، مدونة بل موسوعة لحياة البدوي، حياة الاعرابي خاصة. وأن المرء لا يملك إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية الراهنة لا تنقل إلينا، عبر المعاجم القديمة، أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المدني والمكي على عهد الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق ثم بغداد ثم القاهرة... الخ وهي مجتمعات كانت حضرية راقية تستعمل من الآلات والأدوات ما لا يحصى، هذا في حين نجد المادة اللغوية البدوية متراكمة، مع كثرة المترادفات، إلى درجة جعلت اللغة العربية المعجمية تتوفر على فائض ضخم من الألفاظ بالنسبة للمعنى، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر.

---

(٢) انظر تفصيل ذلك في: محمد عيد، الرواية والاستشهاد باللغة (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٦).

والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والشعر والآداب قد ظلت، ولا زالت، تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، يتناقض تماماً مع العالم الحضاري ـ الآلي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً. فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الاعرابي هو فعلاً صانع «عالم» العربي، العالم الذي كان يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والوجدان، وان هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف. . . تماماً كالعالم الذي استنسخته اللغة العربية في العصر «الجاهلي». . . عصر «ما قبل التاريخ» العربي؟

ثانياً: القوالب النحوية، قوالب منطقية

إذا كان «السماع» من الاعرابي قد رسم حدود «العالم» الذي تنقله اللغة العربية لأهلها، فإن «صناعة» اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها «العقل» الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين إليها، وإليها وحدها. والواقع أن «السماع» من الاعرابي لم يكن دوماً من أجل «أخذ» اللغة، وإنما كان أيضاً من أجل «تحقيق» فروض نظرية في اللغة أو النحو. وإذا كانت طريقة الخليل في جمع اللغة ووضع معجم لها، وهي الطريقة التي تبنتها المعاجم العربية كلها مع تعديلات طفيفة، تقوم فعلاً على مبدأ منهجي سليم يكشف عن عبقرية فذة وعقلية رياضية، فإن النتائج العملية التي أسفر عنها تطبيقه في مجال اللغة كانت لها جوانب سلبية تماماً. لقد انطلق الخليل في جمع اللغة وتنظيمها من «الإمكان الذهني» لا من المعطى اللغوي، فَفَسَح بذلك المجال لصنع اللغة بدل جمعها. بل إن طريقته تنطلق أساساً من وضع اللغة: إن تركيب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض لصياغة جميع الكلمات الممكنة، ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية. وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها هو وزملاؤه اللغويون من أجل التمييز في هذه المجموعات اللغوية النظرية، بين المستعمل والمهمل فلقد كان من الصعب، بل من المستحيل، وضع خط فاصل ونهائي بين ما نطقت به العرب وما لم تنطق به، خصوصاً في جو ساد فيه الولعُ بالغريب. لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه أن ينتهي الأمر إلى تحكيم «القياس» بدل السماع، الشيء الذي جعل اللغة المعجمية لغة الإمكان لا لغة الواقع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن تردَّ إليه أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن «الفرع» هنا هو، في الغالب، فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء أو التجربة الاجتماعية.

هـذا من جهـة، ومن جهـة أخرى فـإن اعتماد الاشتقـاق وخـاصـة مـا سمي بـ «الاشتقـاق الكبير» قـد نتج عنـه تكريس النـظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى، وإذا لاحظنا أن الألفاظ التي تنطلق منها عملية الاشتقـاق هي أفعال أدركنـا كيف أن هذه النظرة التي تنـطلق من اللفظ إلى المعنى ستنطلق كـذلك من الفعـل «الأصل» إلى المشتقات. والأسماء المشتقة هذه لا تخضع في عملية اشتقاقها للسماع بل لقـد تمّ وضع أوزان لها هي في الواقع قوالب منطقية.

هذا والجدير بالملاحظة أن هذه الأسماء المشتقة ـ أو مقولات النحـاة ـ تتمايـز فيما بينها بالإضافة: وهكذا فـ «فاعل» (الألف) للفعل كقاتل، و «مفعول» (الواو) للانفعال كمقتـول، و «فعيل» (اليـاء) للفعل كـرضيع أو لـلانفعال كقتيـل، و «فعّال» (الشـدّة والألف) للفعـل مع الكـثرة كقتّال و «أفعـل» (الهمزة) للتفضيـل كـأحسن. . . الـخ. وهكـذا يمكن القـول إن الصـورة الصـوتيـة هي التي تعـطي لهـذه المشتقـات دلالتهـا المنطقية. فالسـامع يحدس من خلال الصورة الصوتية هذه، هيكل المعنى حتى ولـو كان يجهل معنى اللفظ جهلاً تـاماً. إن قـالب اسم الفاعـل مثلاً يعـطيك معنى الفـاعلية في كلمة «لازص» دون أن تكون على معرفة سابقـة بمعنى مادة «لـزص» وهو لفظ لا معنى له في العربية، أي لم يسجل في القاموس لكونه اعتبر من المهمل. ومع ذلك فهو يحمل شيئاً من المعنى، وفي العربية بالذات، لأنه يدل على من فعل «الزص» (؟) أو قام به، تماماً مثلما تدل كلمة «ضارب» على من فعل «الضرب» وكلمة «جائع» عـلى من قام بـه الجوع. فاسم الفاعل إذن مقولة منطقية إلى جانب كونه قالبـاً نحوياً، ومثله في ذلك جميع الأسماء المشتقة من الفعل وهي المصدر واسم المرة واسم الهيئة واسم المكان واسم الزمان واسم الآلة واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعـل التفضيل وأمثلة المبالغة.

وأنه لما قد لا يخلو من فائـدة أن يعمد المـرء إلى مقارنـة هذه القـوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها، عـلى الأقل من وجهـة نظر بعض الباحثين القدماء والمعاصرين، مرتبطة باللغة اليونانية إن لم تكن قـد استخلصت منها. وهكذا فإذا أخـذنا بعين الاعتبار كـون الجملة ـ وبالتـالي التفكير ـ في اللغـة اليونـانية واللغـات الآرية عمـوماً، تنـطلق من الاسم، وان اللغة العـربية، واللغـات السامية بكيفية عامة، تنطلق، على العكس من ذلك، من الفعل، أمكن وضع الجـدول التالي على أساس التقابل بين «الجوهر» وما يحمل عليه في منـطق أرسطو وبين «الفعل» ومـا يشتق منه في النحو العربي[3]:

---

(3) هناك من يقارن بين مقولات أرسطو وصيغ الفعـل في اللغة العـربية كفعـل وانفعل وتفـاعل. انـظر =

عند أرسطو		عند النحاة العرب
الجوهر	....	الفعل
الكم	....	اسم المرة أمثلة المبالغة
الكيف	....	اسم الهيئة الصفة المشبهة أفعل التفضيل
الاضافة	....	؟
المكان	....	اسم المكان
الزمان	....	اسم الزمان
الوضع	....	؟
الملكية	....	؟
الفعل	....	اسم الفاعل
الانفعال	....	اسم المفعول
؟	....	المصدر
؟	....	اسم الآلة

من تأمل هذا الجدول نسجل الملاحظات التالية:

١ ـ إن خلو لائحة المشتقات العربية (مقولات النحاة) من مقابل لمقولات الاضافة والوضع والملكية يمكن تفسيره بكون الأصل الذي وقع منه الاشتقاق هو الفعل، والمقولات المذكورة لا تتعلق بالفعل ولا يمكن تعليقها به، وبالتالي فلا معنى لها إلا إذا وضعنا الاسم ـ الجوهر ـ كمعطى أول، ولكن ألا يمكن ربط هذا بمجال التفكير المجرد؟ لنكتفِ بالاشارة هنا إلى أن كثيراً من القضايا الميتافيزيقية التي كانت موضوع نزاع بين المتكلمين والفلاسفة لها علاقة بغياب مقولات الاضافة والوضع والملكية من المشتقات النحوية العربية. إن المتكلمين الذين كانوا يصدرون عن تفكير يتخذ اللغة العربية سلطة مرجعية وحيدة لم يستسيغوا قط حمل هذه المقولات على الانسان لأن النصوص الدينية، في نظرهم، تمنع عن ذلك. إن مقولات الاضافة والوضع والملكية لا تحمل، في نظرهم، على الانسان إلا على سبيل المجاز، فالإنسان لا يملك وإنما المالك هو الله، وما يضاف إلى الإنسان ليس له على الحقيقة، لأن الفاعل على الحقيقة هو الله وحده، وكذلك الشأن في الوضع فهو من عند الله.

(٭) يبحث: Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie* (Rabat: Publications de la faculté des lettres, 1979), p. 46.

٢ ـ وبالمثل فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر واسم الآلة في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون اسم الآلة يدل على آلة الفعل، والمصدر على الحدث: أي الفعل بدون زمان، وبالتالي فلا معنى لحملهما على الجوهر. ولكننا إذا ربطنا هذا بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في لائحة المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان، فالزمان والفعل متلازمان ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه «لا في زمان». هذا ولا بد من الاشارة قبل ذلك وبعده إلى أن الانطلاق من «الجوهر» في لائحة المقولات اليونانية يعكس القول بقدم العالم، بينما يعكس الانطلاق من الفعل في اللغة العربية القول بالخلق: خلق العالم من لا شيء.

٣ ـ إن اشتقاق اسم الزمان واسم المكان، في لائحة النحاة، من الفعل يشير إلى ارتباطهما به، فالزمان زمن الفعل والمكان مكان وقوعه، وبالتالي فهما يقومان، كالفعل تماماً، على الانفصال، لا على الاتصال. ومن هنا فكرة الخلق المستمر عند المتكلمين، ومن هنا أيضاً تصورهم للزمان والمكان على أنهما أجزاء (قارن فكرة «الجوهر الفرد» بالنسبة للمكان، وفكرة: «الحركة لا تبقى زمانين» بالنسبة للزمان).

٤ ـ وأخيراً، وليس آخراً يمكن القول إن الانطلاق من «الجوهر» وحمل باقي المقولات عليه يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم في حين أن الانطلاق من «الفعل» واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة تُبَيِّنُ من صدر الفعل منه أو قام به أو ارتبط معه نوعاً من الارتباط. ويجب أن لا يلتبس علينا هنا كون البصريين يقولون بأن أصل المشتقات هو المصدر لا الفعل كما يقول الكوفيون. فعلاوة على أن الكوفيين كانوا المعبِّرين الحقيقيين عن طبيعة اللغة العربية، فإن المصدر «النحوي» لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر «المنطقي». إن المصدر عند النحاة هو فعل، ولكنه فعل بدون زمان، أي مجرد حدث. ويجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الاسمية في العربية فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي عند النحاة العرب مبتدأ وخبر، فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع أي بإصدار حكم، بل يتعلق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام وهو في الأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به، فهو متأخر عنه أصالة (محمد قائم = قام محمد)، وبعبارة أخرى إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة.

والجدير بالتنويه هنا أن النحاة العرب كانوا على وعي تام بهذا الاختلاف - بل التعارض - بين المنطق اليوناني والنحو العربي، وأنهم كانوا ينظرون إلى منطق أرسطو كنحو للغة اليونانية وإلى النحو العربي كمنطق للغة العربية. وهذا ما يعكسه بوضوح موقف أبي سعيد السيرافي النحوي في المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين أبي بشر متى بن يونس المنطقي في بغداد سنة ٣٢٦هـ بمجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات[٤]. إن المنطق في نظر أبي سعيد السيرافي «وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها» وبالتالي فهو لا يلزم سوى اليونانيين، ولذلك يخاطب متى بن يونس قائلاً له: «إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية» لأن المنطق، منطق أرسطو، هو نحو تلك اللغة مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. وبعبارة أخرى: «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة». ومن هنا كان استعمال المنطق الأرسطي، مصطلحاته ومفاهيمه ومقتضياته، في اللغة العربية، وبعبارة أخرى تطبيقه فيها أو عليها، بمثابة «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها». وهذا بدون شك مثار للبس والخلط. ويعترض السيرافي على متى الذي أراد أن يميز بين النحو والمنطق على أساس أن الأول يبحث في الألفاظ وأن الثاني يبحث في المعاني، يعترض عليه بكون هذا التمييز مصطنع ولا يقوم على أساس: ذلك «لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والافصاح والاعراب والابانة والحديث والأخبار والاستخبار والعرض والتمني والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة» وإنما كان يصح الفصل بين اللفظ والمعنى وبالتالي بين النحو والمنطق، «لو أن المنطقي كان يسكت ويجيل فكره في المعاني ويرتب ما يريد بالوهم السانح والخاطر العارض والحدس الطارىء، فأما وهو يريغ أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفح إلى المستعلم والمناظر فلا بد له من اللفظ الذي يشتمل على مراده ويكون طباقاً لغرضه وموافقاً لقصده».

وعلى الرغم من أن المنطق الأرسطي قد تسرّب، في المراحل اللاحقة، بشكل واسع إلى العلوم العربية الاسلامية، وبكيفية خاصة إلى النحو والفقه والكلام، فلقد ظل كثير من المشتغلين بهذه العلوم يشعرون وكأن الأمر يتعلق فعلاً بـ «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»، فلم يترددوا في الاعلان عن أن هذا التداخل بين اللغتين/المنطقين هو السبب في كثرة المذاهب والنزاعات في الثقافة العربية الاسلامية. ينسب السيوطي إلى الشافعي قوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب

---

(٤) انظر نص المناظرة في: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اختار النصوص وقدم لها ابراهيم الكيلاني (دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٨).

وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس» ثم يعلّق على ذلك قائلاً: «ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع ـ إنما ـ سبيلها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها. . . وتخريج ذلك على لسان يونان ومنطق أرسطوطاليس الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز»[5]. نعم، قد لا يكون السيوطي يتحدث بدافع منطقي فقط، ولكن مع ذلك فلا أحد يستطيع أن يجادل في أن الخلافات الكلامية في الثقافة العربية الاسلامية كانت ترجع، في قسم منها على الأقل، إلى أن «المتكلمين» كانوا يتكلمون لغات مختلفة، ولو انهم جميعاً كانوا يتحدثون بالعربية. لقد كان بعضهم يتحدث بمنطق «مسلوخ من العربية» في حين كان آخرون يتحدثون بمنطق لغة أخرى منقول إلى العربية. أما الجهل بـ «البلاغة الموضوعة» في اللغة العربية، حسب تعبير السيوطي، فلقد كان حقاً مدعاة ليس فقط للاختلاف، بل أيضاً لسوء الفهم، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني الذي اعتمد «سحر البيان» وسيلة للاقناع وطريقة للبرهان.

ثالثاً: أساليب البيان العربي، وطبيعتها الاستدلالية

إذا كانت القوالب النحوية في اللسان العربي، عبارة عن مقولات، أو تتضمن معنى المقولات، فإن أساليب البيان العربي، وبتعبير السيوطي «البلاغة الموضوعة» في اللغة العربية، تقوم في الخطاب العربي مقام «الاستدلال» في الخطاب «المنطقي»، وهذا ما كان يعيه البلاغيون العرب تمام الوعي. يقول السكاكي «ان من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل»[6]. ويشرح السكاكي كيف «أن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة. . . يسلك في شأن متوخاه مسلك صاحب الاستدلال» فيقول: «فوحقك إذا شبهت قائلاً: خدُّها وردة، تصنع شيئاً سوى أن تُلزم الخدَّ ما تعرفه يستلزم الحمرة، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها، أو هل إذا كنيت قائلاً: فلان جمُّ الرماد، تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى، توصلاً بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك»[7]. ومن هنا يرى السكاكي «أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني» من جهتين: «جهة

---

(٥) جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٤٧.

(٦) سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٨٢.

(٧) نفس المرجع، ص ٢١٣.

الانتقال من ملزوم إلى لازم» وهو المجاز «كما تقول رعينا غيثاً والمراد لازمه وهو النبت»، و «جهة الانتقال من لازم إلى ملزوم»، وهو الكناية «كما تقول فلان طويل النجاد والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد»[٨].

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين المعاصرين يؤاخذون السكاكي على مزجه الحديث عن البيان وهو فرع من علم البلاغة بالاستدلال الذي هو أحد أقسام المنطق، فإننا لا نرى مبرراً لمثل هذه المؤاخذة اللهم إلا إذا كان المرء يصدر عن تصور يفصل بين الخطاب المنطقي والخطاب البلاغي كما هو الشأن عند أرسطو. أما عندما ينظر المرء إلى الخطاب العربي كما هو - لا كما يمكن أن يقرأ من منظور يتخذ أرسطو سلطة مرجعية له بل عليه - فإنه سيجد أن له منطقاً خاصاً هو بالذات أساليبه البلاغية. ونحن نعتقد أنه إذا كان السكاكي أو غيره من البلاغيين المتأخرين قد قرأوا البلاغة العربية، نقصد أساليب البيان العربي، قراءة منطقية فلأنهم اكتشفوا طابعها المنطقي وليس لأنهم كانوا «يقحمون» المنطق في غير ميدانه. وإذا كان هناك من تدخل لمنطق «أجنبي» فهو ينحصر في طريقة عرض المادة وتنظيمها.

والواقع أن نشأة علم البلاغة في الثقافة العربية الاسلامية كان، مثله مثل العلوم العربية الأخرى، بدافع حاجة داخلية في هذه الثقافة نفسها ولم يكن بسبب تأثير خارجي. لقد كان تحليل الخطاب البلاغي العربي يرمي إلى الكشف عن منطقه الداخلي بهدف استثمار النص القرآني في مجال الشريعة والعقيدة معاً: فمن جهة كان لا بد لاستنباط الأحكام الشرعية من القرآن من المعرفة المنظمة «المقننة» بأساليبه في التعبير، ومن جهة ثانية كان لا بد لمواجهة المنكرين لإعجاز القرآن من بيان وجوه هذا الاعجاز. والحق أن تأسيس البلاغة كعلم من العلوم العربية الاسلامية إنما يرجع الفضل فيه إلى المتكلمين الأوائل، وخاصة المعتزلة، الذين كان عليهم أن يواجهوا خصوماً (الزنادقة والشعوبيين) الذين ركزوا على انكار اعجاز القرآن ضداً على الاسلام والعرب جميعاً، فكان لا بد من الكشف عن «دلائل الاعجاز» في الكلام العربي وبيان «أسرار البلاغة» فيه، وذلك ما تصدّى له البلاغيون الأوائل الذين حللوا الخطاب العربي البليغ من داخله، أي من دون أن يتخذوا من أرسطو أو غيره اطاراً مرجعياً لهم، فكانت النتيجة أنهم شيّدوا «القسم الثاني» من المنطق العربي (منطق اللغة العربية) بعد أن كان النحاة قد انتهوا من تشييد «القسم الأول» منه. لقد بدأ النحاة بتقنين الخطاب العربي وتحديد مقولاته وقوالبه المنطقية، وها هم علماء البلاغة يتمّمون عملهم ببيان وجوه الاعجاز في نفس الخطاب، أي الكشف عن آلياته في

(٨) نفس المرجع، ص ١٤١.

البيان والبرهان. فما هي هذه الآليات؟ وبعبارة أخرى علامَ تقوم البلاغة ـ وبالتالي الاعجاز والاقناع والبرهان ـ في اللغة العربية؟

يجمع علماء البلاغة على أن أساليب البيان في اللسان العربي ترجع كلها إلى التشبيه. فـ «التشبيه جارٍ كثيراً في كلام العرب حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم، لم يبعد»، «وهو باب كأنه لا آخر له» (المبرِّد)[9] و «قد جاء من القدماء وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدل به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان» (العسكري)[10] فهو «من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة عندهم، وكلما كان المشبِّه (بالكسر) في تشبيهه ألطف كان بالشعر أعرف، وكلما كان بالمعنى أسبق كان بالحذق أليق» (ابن وهب)[11] وبعبارة قصيرة: «التشبيه تعرف به البلاغة» (الباقلاني)[12] و «هو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرُّب في فنون السحر البياني» (السكاكي)[13].

ويشرح الجرجاني سرَّ الإعجاز في التشبيه عندما يستوفي شروطه البيانية البلاغية، فيقول: «وإنما لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق، الذي يلطف ويدق، في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربقة، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة. وما شرفت صنعة ولا ذُكر بالفضيلة عمل إلا لكونهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما، ويحتكمان على من زاولهما والطالب لهما في هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما، ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة ايجاد الائتلاف في المختلفات». ثم يضيف «واعلم أني لست أقول لك متى ألفت الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت وأحسنت، ولكن أقوله بعد تقليد وبعد شرط: وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً وتجد للملاءمة والتأليف السوي بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً»[14].

---

(٩) أبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد، الكامل في اللغة والأدب (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٨هـ)، ج ٣، ص ٨١٨.

(١٠) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٢)، ص ٢٣١.

(١١) أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٦٧)، ص ١٣٠.

(١٢) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، ذخائر العرب؛ ١٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).

(١٣) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦١.

(١٤) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة الترقي، ١٣٢٠هـ)، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

«الجمع بين المختلفين في الجنس... والتأليف السوي بينهما» ذلك هو سرُّ البلاغة العربية، وذلك هو ميكانيزم البيان والبرهان في الخطاب العربي. والحق أننا إذا نظرنا إلى القصيدة العربية في الجاهلية، وبالتالي «ديوان العرب»، وجدناها عبارة عن سلسلة منفصلة الحلقات، تقدم كل حلقة فيها صورة «فنية» تجمع بين مختلفين في الجنس وتحاول التأليف السوي بينهما، إما على هيئة تشبيه وإمّا على هيئة استعارة أو كناية، وهما في الأصل تشبيه. ومن دون شك فإن بناء القصيدة على «الانفصال» (= استقلال كل بيت بنفسه) من جهة، وبناء البيت الواحد على تشبيه أو ما يؤول إليه من جهة أخرى، يجعل الصورة التي تقدمها القصيدة العربية عن العالم، عالم الطبيعة وعالم الوجدان، عبارة عن مشاهد منفصلة متتالية كل مشهد منها يُنسي الآخر أو يلغيه، والغالب، بل ان هذا هو السائد، أن تكون هذه المشاهد حسية. ذلك أن التشبيه إنما يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس، مما يجعل «البرهان» عبارة عن قياس يلحق فيه المجهول بالمعلوم عبر صفة أو حالة أو شبه ما. إن هذه الطبيعة «الاستدلالية» للتشبيه قد جعلت العرب لا يستسيغون تشبيه شيء بما هو غير مألوف وغير حسي، وفي هذا الصدد يحكي الجاحظ أن العرب اضطربوا في قوله تعالى: ﴿إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾[15]، فقالوا إن رؤوس الشياطين غير معروفة ولا محسوسة فكيف يمكن أن تشبَّه بها شجرة الجحيم؟ ولذلك زعم بعضهم أن «رؤوس الشياطين» اسم لنبات ينبت في اليمن، أي أنهم جعلوه حسياً حتى يستقيم التشبيه والقياس، وبالتالي البيان والبرهان.

وتبلغ آلية البيان والبرهان في الخطاب العربي قمتها في القرآن، وفي السُّور المكية بكيفية خاصة. وإذا كان المتكلمون قد التمسوا لإعجاز القرآن وجوهاً أخرى غير الوجه البلاغي قصد اعطائه طابعاً كلياً ينسحب على جميع الناس عرباً كانوا أو غير عرب، وذلك بالقول مثلاً إنه تضمّن إخباراً بالغيب، وإذا كان الباحثون المعاصرون يسلكون نفس مسلك المتكلمين القدماء فيلتمسون للإعجاز القرآني وجوهاً جديدة يستوحونها من المشاغل المعاصرة كإبراز ما فيه من «العلوم الكونية» أو من «تشريع محكم»... الخ فإن الإعجاز في القرآن كان، أولاً وقبل كل شيء، اعجازاً بيانياً، أي ظاهرة لغوية. يلاحظ أحد الدارسين المعاصرين للقرآن إن ما واجهت به الدعوة المحمدية في أول أمرها مشركي مكة لم يكن «الإخبار بالغيب» ولا «التشريع المحكم» ولا «العلوم الكونية»، فالآيات التي نزلت في تلك الفترة لم تكن تشتمل على شيء من ذلك، وإنما واجهتهم بما قالوا عنه: «إن هذا إلا سحر مؤثر»، وليس هذا «السحر المؤثر» شيئاً آخر غير «التصوير الفني» الذي يقوم على «التخييل الحسي والتجسيم»:

---

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الصافات،» الآيتان ٦٤ و ٦٥.

«تجسيم المعنويات المجردة وإبرازها أجساماً أو محسوسات على العموم». ويضيف الباحث المشار إليه قائلاً: «لقد كانت السمة الأولى للتعبير القرآني هي اتباع طريقة تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية وإبرازها في صورة حسية، والسير على طريقة تصوير المشاهد الطبيعية والحوادث الماضية والقصص المروية والأمثال القصصية ومشاهد القيامة وصور النعيم والعذاب والنماذج الانسانية... كأنها كلها حاضرة شاخصة بالتخييل الحسي الذي يفعمها بحركة متخيلة»[16].

الإعجاز البلاغي، أو الاستدلال البياني، في الخطاب العربي يقوم إذن على نوع من «القمع» الابستيمولوجي قوامه التأليف بين المختلفات بواسطة مشاهد حسية ناطقة تخفي الاختلاف وتظهر الائتلاف وتترك للمخاطب مهمة استخلاص المعنى بنفسه بعد أن توحي له به إيحاء وتوجهه إليه توجيهاً مما يصرفه عن المناقشة والاعتراض. وفي أحيان كثيرة يرتفع هذا «القمع» الابستيمولوجي إلى درجة «الإقحام» وذلك عندما يقذف صاحب الخطاب سامعه أو قارئه بوابل من التشبيهات التي تعرض سلسلة متوالية من الصور والمشاهد الحسية التي تنتقل بالذهن من فكرة إلى أخرى دون أن تترك له فرصة لوضع الفكرة موضع السؤال.

وغني عن البيان القول إن هذا «القمع» الابستيمولوجي الذي يقوم عليه الاستدلال البياني العربي إنما يرجع في قسم كبير منه إلى طبيعة اللغة العربية ذاتها: فعلاوة على مادتها اللغوية المرتبطة بالحس ارتباطاً يقرن كل معنى مجرد بتجربة حسية (العقل من عقل البعير، والسبب هو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء في البئر والقاعدة من القعود... الخ)، وعلاوة على القوالب النحوية التي تلعب الصورة الصوتية دوراً كبيراً في تحديد هيكلها المنطقي، كما بيّنا قبل، لا بد من الإشارة هنا إلى أن البلاغة العربية، وبالتالي هذا القمع الابستيمولوجي الذي يعتمده الاستدلال البياني، انما تقوم على الاخلال بالتوازن بين الألفاظ والمعنى، فتارة تكون الألفاظ في العبارة أقل من المعنى بحيث تترك للسامع مهمة تكميله من عنده، وتارة يكون العكس بأن يصاغ المعنى الواحد عبر عدة ألفاظ داخل العبارة الواحدة فيجد السامع نفسه أمام فائض من الألفاظ يقدم نفسه كتعويض عن فقر المعنى، وهذا ما كان البلاغيون العرب على وعي تام به. يقول الجرجاني: الاستعارة «عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ»[17]. وهذا يعني أن على السامع أن يقوم بدور أساسي في انتاج المعنى، فكأن الألفاظ مجرد رموز يجب تأويلها. هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول

---

(١٦) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ١٦، و١٩٢ - ١٩٤.

(١٧) الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص ٣٣.

ابن وهب «وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم» ثم يضيف: «وليس هذا في لسان غير لسانهم، فهم يعبّرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره وربما استعملوا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز»[١٨]. والتعبير عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة يرجع ليس فقط إلى وجود فائض من الألفاظ بالنسبة للمعاني بل أيضاً إلى قلة أو انعدام المفاهيم المجردة كما لاحظنا قبل.

ومهما يكن، وسواء تعلق الأمر بأداء الكثير من المعنى بالقليل من اللفظ أو بشحن الكثير من الألفاظ من أجل أداء القليل من المعنى، فإن السامع أو القارىء يجد نفسه في كلتا الحالتين أمام خطاب يصرفه عن ملاحقة العلاقة بين المعاني، وبالتالي يصرفه عن التفكير المنطقي ويدفعه دفعاً إلى الانشغال بالعلاقة بين الألفاظ وبين المعنى وبالتالي بالبيان اللغوي، ومن هنا كان الخطاب العربي ذا طبيعة لغوية بيانية وليس ذا طبيعة فكرية منطقية.

هناك جانب آخر لا يقل أهمية عن الجوانب السابقة يجب إبرازه الآن، ويتعلق الأمر بالطبيعة الاستدلالية لأساليب البيان التي تحدثنا عنها قبل. يقول الجرجاني «اما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس»[١٩]. نعم «التشبيه قياس»، بمعنى أن التشبيه وما يتفرع عنه من تمثيل واستعارة وكناية هو من الناحية المنطقية قياس يقوم على إلحاق شيء بآخر لجامع بينهما. ولكن يبدو أن الأمر من الناحية «التاريخية» في الثقافة العربية هو على العكس من ذلك، إذ ربما كان من الأصوب القول: «القياس تشبيه» بمعنى أن القياس الذي كان ولا يزال يشكّل الفعل العقلي المنتج للمعرفة في الفكر العربي، كما سنوضح في الفقرة التالية، إنما هو توظيف على صعيد التفكير المنطقي لنفس الآلية التي يعتمد عليها البيان العربي: آلية التشبيه. وإذا صح هذا، ونحن لا نرى ما يطعن في ذلك، فإن جينالوجيا ـ أو علم أصول ـ التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية وفيها وحدها. والحق أن الأمر لكذلك بالفعل، والفقرة التالية تقدم مزيداً من التوضيحات.

رابعاً: البحث العلمي وآلياته الذهنية (العربية)

لقد نشأت العلوم العربية الاسلامية في تداخل وتشابك مع عملية تقعيد اللغة، أي مع عملية استثمار كلام العرب من أجل صياغة العلاقات بين عناصره في قواعد.

---

(١٨) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص ١٤٢.
(١٩) الجرجاني، نفس المرجع، ص ١٥.

وكان ذلك، في نظرنا، أول عمل علمي مارسه العرب. إن هذا يعني أن العلوم اللاحقة أو المواكبة لعلوم اللغة ستستمد تقنياتها من هذا العلم الرائد: النحو. بالفعل لقد كان القياس النحوي هو أساس القياس الفقهي والاستدلال الكلامي. إن الشافعي مؤسس علم أصول الفقه لم يخترع القياس اختراعاً، بل أخذه عن النحاة الذين سبقوه إلى ممارسته بوعي، أي بوصفه طريقة معينة في انتاج الأحكام وتعميمها. مارسه الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠هـ ومارسه تلميذه سيبويه وقد توفي سنة ١٨٠هـ ومعلوم أن الشافعي قد عاش بعدهما، فهو لم يؤلف رسالته في أصول الفقه إلا سنة ١٩٨هـ وعاش إلى سنة ٢٠٤هـ. أضف إلى ذلك أن رسالته تلك كان قد سماها «الكتاب» وهو نفس الاسم الذي اختاره سيبويه لمؤلفه الشهير في النحو، أو على الأقل كان هذا هو اسمه. فكأن الشافعي، إذن، أراد أن يقوم في ميدان الفقه بمثل العمل الذي قام به سيبويه في مجال النحو، فكان لا بد أن يفكر بنفس الطريقة وبنفس الجهاز الابستيمولوجي اللذين استعملهما النحاة، وقد كان يعيش بينهم لمدة من الزمن يشاركهم مناقشاتهم وخصوماتهم. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن رسالة الشافعي في أصول الفقه تبدأ بفصل عنوانه: كيف البيان؟ بل إن الرسالة بأجمعها تكاد أن تكون بحثاً في الطريقة التي يجب اتباعها لفهم النصوص الدينية أي لاستثمارها فقهياً. وهل أصول الفقه شيء آخر غير هذا؟ نعم لقد قنن الفقهاء القياس وطوروه، ولكن يجب أن لا ينسينا هذا أن الميدان الذي نشأ فيه وتبلور كطريقة في انتاج المعرفة هو ميدان النحو، وأنه بالتالي سيظل مشدوداً، على الأقل في مراحله الأولى، إلى آليات العمل في اللغة وتقنياته.

أما في علم الكلام فلقد كان، في مراحله الأولى خاصة، علماً «لغوياً»، أي «كلاماً» في النصوص. إن التوفيق بين العقل والنقل ما كان يمكن أن يمارس بدون نص، أوليس النقل هو النص بذاته؟ هنا أيضاً سيمارس النحو، والأبحاث البلاغية بكيفية عامة تأثيراً عميقاً في طريقة المتكلمين، «طريقة المتقدمين» منهم بصفة خاصة. إن الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو الاستدلال في علم الكلام، هو نفسه قياس الغائب على الشاهد عند النحاة والفقهاء، بل لعل منهج المتكلمين في القياس أقرب إلى منهج النحاة منه إلى منهج الفقهاء وبكيفية خاصة من حيث الإحالة إلى الحس عند التعليل. يقول ابن جني: «اعلم أن علل النحويين، وأعني حذّاقهم المتقنين لا ألفافهم المستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين، وذلك أنهم يحيلون إلى الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقهاء»[٢٠]. وإذا كان احتجاج النحاة بكلام العرب أمراً طبيعياً، وإذا

---

(٢٠) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص في فلسفة اللغة العربية، تحقيق محمد علي النجار، ط ٢، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ - ١٩٥٦)، ج ١، ص ٤٨.

كان رجوع الفقهاء إلى اللغة من أجل الوقوف على معاني الكلمات ودلالاتها المختلفة في عملية استثمار النصوص الدينية فقهياً، أمراً مفهوماً كذلك، فإن المثير للانتباه حقاً هو احتكام المتكلمين إلى اللغة واتخاذهم لها سلطة مرجعية في تحديد المفاهيم الميتافيزيقية. من ذلك، وهذا مجرد مثال واحد من عدد لا يحصى، قول أبي يعلى الحنبلي: «وأما الجسم فهو المؤلف من الجوهر وكل مؤلف جسم، وكل جسم مؤلف خلافاً للفلاسفة والمعتزلة في قولهم: حد الجسم أنه الطويل العريض العميق، والدلالة عليه أن أهل اللغة استعملوا لفظة المبالغة في الجسمين فقالوا هذا جسم وذاك أجسم ورجل جسيم إذا كثرت أجزاؤه»[21].

وإذا كنا قد أبرزنا هنا أسبقية البحث اللغوي في تأسيس طريقة الفقهاء والمتكلمين فإن هذا لا يعني أن التأثير كان من جانب واحد. كلا، إن تأثير الفقهاء والمتكلمين على النحاة المتأخرين واضح جداً، ويكفي أن يلاحظ الانسان كيف عمد فلاسفة النحو، أعني الذين ألفوا في «أصول النحو»، إلى استنساخ علم أصول الفقه، إذ تبنوا مفاهيمه الابستيمولوجية ونسجوا على منوال هيكله العام. كما أن من الأمور المثيرة للانتباه لجوء فلاسفة النحو هؤلاء إلى اقحام كثير من مفاهيم علم الكلام في أبحاثهم النحوية، مثل مفهوم «الحركة» و«العرض» و«العلة» الخ... ومع ذلك كله فلقد ظل الطابع اللغوي مهيمناً على هذه العلوم جميعاً ليس فقط لأن البحث المنهجي في اللغة كان المؤسس لكل منهجية لاحقة، بل أيضاً لأن موضوع البحث، سواء في الفقه أو الكلام كان دوماً النص.

والواقع أن العلوم العربية الاسلامية على اختلاف أسمائها وتباين أهدافها تبدو من الناحية الابستيمولوجية كعلم واحد مهمته استثمار النصوص. فسواء تعلّق الأمر بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والكلام أو بالعلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة فإن مادة البحث هي دوماً النص. وإذا تذكرنا أن طبيعة الموضوع في البحث العلمي هي التي تحدد نوعية المنهج وبالتالي طريقة التفكير، آلياته وأدواته الذهنية، وإذا تذكرنا كذلك أن هذه العلوم كانت أول نشاط علمي مارسه العقل العربي وأنها ظلت الميدان الرئيسي لانتاج واعادة انتاج المعرفة في الثقافة العربية الاسلامية، أدركنا إلى أي مدى سيكون «العلم العربي» ـ علم استثمار النصوص ـ موجهاً بل مؤسساً لأليات التفكير وانتاج المعارف في الذهن العربي، وبالتالي إلى أي مدى سيكون النص، أي اللغة، سلطة مرجعية، لا شعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي.

---

(٢١) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفرّاء أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، حقّقه وقدّم له وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٣٦.

لقد انطلقنا في هذا البحث من أطروحة عامة تقول إن اللغة تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. ولعل الصفحات الماضية قد أظهرت بما فيه الكفاية صحة هذه الأطروحة على الأقل بالنسبة للغة العربية. لقد أوضحنا كيف أن الرؤية التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم من خلال مفرداتها كما جمعت في عصر التدوين، تستنسخ إلى حد كبير عالم ذلك الاعرابي البدوي الموغل في القفر، البعيد عن الحضارة والتحضر، عالم الصحراء بحيواناته وأدواته ورتابته وطابعه الحسي اللاتاريخي، كما أوضحنا، من جهة أخرى كيف أن اللغة العربية بقوالبها النحوية المنطقية وأساليبها البيانية الاستدلالية تحدد إلى درجة ما طريقة التفكير، طريقة الاقناع والاقتناع في الفضاء اللغوي - الفكري العربي. وأخيراً أبرزنا وحدة المنهج في العلوم العربية الاسلامية وارتباطها بالبحث اللغوي ومنهاجه القياس: قياس جزء على جزء، قياس غائب على شاهد.

ولكننا أشرنا في بداية هذا البحث كذلك إلى أن النظام المعرفي الذي تؤسسه اللغة العربية ليس إلا واحداً من النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة للثقافة العربية الاسلامية، فهل يمكن القول إن الاختلافات الأساسية داخل هذه الثقافة إنما ترجع، في جزء منها على الأقل، إلى اختلاف هذه النظم (النظام البياني العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني)؟

إنه على الرغم من أن هذا السؤال يتجاوز إطار هذا البحث فإن المعطيات السابقة تسمح لنا، مع ذلك، بالقول إن الخلافات بين النصيين من أهل السنة والأشاعرة الأوائل وكل السلفيين القدماء من جهة، وبين الاتجاهات الأخرى في الفكر العربي الاسلامي الكلامية والفلسفية والصوفية من جهة أخرى، ترجع في جزء كبير منها إلى أن النصيين قد تمسكوا بالنظام المعرفي الذي تقدمه اللغة العربية وحده دون غيره، فجعلوا منه سلطة مرجعية لهم لا يجوز اختراق حدودها. في حين عمدت الاتجاهات الأخرى إلى تبني نظم معرفية «أجنبية» منقولة إلى العربية فكان ذلك منهم بمثابة «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»، حسب تعبير السيرافي، أي بمثابة اقحام بنية فكرية في بنية فكرية أخرى لا تجمعها معها أرومة واحدة مما جعل الاصطدام محتوماً. إن الاكتفاء بالتعامل مع سطح اللغة وتجنب التأويل والقول بـ «لا كيف» واعتماد المقولات اللغوية والصور البيانية الحسية الطابع، والاكتفاء في التعريف بالرسم، ورفض السببية كرابطة ضرورية والقول بالمناسبة والعادة ورفض فكرة اللانهاية وما يترتب عنها، واعتماد القياس الفقهي في الاستدلال، وقبل ذلك وبعده الانطلاق من «الفعل» في الكلام وبالتالي في التفكير ومن ثمة ربط المقولات به... كل تلك عناصر أساسية ومترابطة في النظام المعرفي البياني العربي الذي يعتمده، دون غيره النصيون والسلفيون والمتمسكون بـ «الأصالة» على العموم.

هل نقول إن النزاع بين دعاة السلفية و «الأصالة» ودعاة الحداثة و «المعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر يرجع، هو الآخر، ولو في جزء منه إلى كون الفريق الأول يفكر من داخل نظام معرفي محدد هو الذي تحمله معها اللغة العربية منذ عصر التدوين، وأن الفريق الثاني يفكر بواسطة عناصر من نظام معرفي آخر انتقل وينتقل عبر الترجمة، عبر القراءة والدراسة باللغات الأجنبية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما دور الايديولوجيا في هذا النزاع؟ ألا يكون الخلاف الايديولوجي، في هذه الحالة، مجرد غطاء للاختلاف في نظم المعرفة، بل لربما أيضاً للنقص في المعرفة؟

هناك مقدمة أخرى، وأخيرة، انطلقنا منها في هذا البحث، وهي أن الثقافة العربية قد تأسست في عصر التدوين منذ أربعة عشر قرناً، عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الاسلامية، العصر الذي شكّل ويشكّل الإطار المرجعي للعقل العربي. فلنختتم إذن بالقول: إن الحاجة تدعو إلى عصر تدوين آخر، عصر تدوين جديد، بمقاييس جديدة، واستشرافات جديدة.

ذلك في نظرنا هو المعنى الذي يجب أن تحمله كل دعوة إلى الأصالة أو الحداثة، فالتحديث مشروط بالتأصيل والعكس صحيح.

الفصل السابع

فكر الغزالي مكوناته وتناقضاته (*)

- ١ -

إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مكونات فكر الغزالي، أمكن القول، بدون تردد، إنها مكونات الثقافة العربية الاسلامية كلها، بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها. ذلك أن الغزالي لم يكن مرآة انعكست عليها ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضاً ساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والايديولوجية التي عرفها الفكر العربي الاسلامي إلى عهده، وقد استكملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبّرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها، عن صراعاتها وتناقضاتها، وأيضاً عن بلوغها مرحلة الأزمة.

والواقع أنه إذا كان لا بد من تحديد نقطة ينقسم عندها الفكر العربي الاسلامي، منذ عصر التدوين إلى اليوم، إلى ما قبل وما بعد، فإن هذه النقطة لا يمكن، في نظرنا، أن تكون شيئاً آخر غير لحظة الغزالي. ومن هنا صعوبة قراءة الغزالي أو الكتابة عنه: إن قراءة الغزالي، سواء على مستوى الفهم والتأويل أو على مستوى التفكيك وإعادة البناء، تتطلب قراءة مماثلة سابقة، لمختلف منازع الفكر العربي الاسلامي وتياراته، كما أن الكتابة عنه، سواء انطلاقاً منه، أو انتهاء إليه، تتطلب هي الأخرى كتابة مماثلة سابقة، تنطلق من الغزالي في اتجاه نقطة من نقط البداية المسجلة قبله، أو تنتهي إليه انطلاقاً من نقطة من نقط النهاية التي يمكن أن تسجل بعده. فعلاً إن الغزالي يفسر ما قبله وما بعده، ومكونات فكره كان لها،

(*) ساهم الباحث بهذه المداخلة في ندوة «أبو حامد الغزالي» التي انعقدت في كلية الآداب بالرباط عام ١٩٨٧.

بالتالي، دوران تاريخيان متكاملان: دور ينتهي عند الغزالي، ودور يبتدىء معه. ومما يزيد من صعوبة قراءة الغزالي أو الكتابة عنه، هو أننا إذا كنا نستطيع بسهولة أن نقرأ فيه نقطة نهاية ونقطة بداية، فإننا لا نستطيع أن نفصل بين النقطتين ولا أن نقيم بينهما نوعاً من «القطيعة». كلا، هناك اتصال لا انفصال، ولكن لا اتصال الخط المستقيم، بل اتصال الخط المنكسر. وأكثر من ذلك نحن لا نستطيع أن نحدد لإحدى النقطتين بداية معينة، ولا للأخرى نهاية محددة: لا نستطيع أن نحدد لنقطة النهاية بداية ولا لنقطة البداية نهاية.

- ٢ -

إننا لا نستطيع القول مثلاً إن تكوين فكر الغزالي يبدأ من حيث انتهى أستاذه الجويني في تأكيد قضايا علم الكلام الأشعري ضداً على المعتزلة والفلاسفة معاً، ولا من حيث ابتدأ «الشافعي الأول»، وبعضهم يلقب الغزالي بـ «الشافعي الثاني»، في تقنين «الرأي» وتأصيل الأصول في الفقه، لا نستطيع ذلك لأن الفاصل بين «إمام الحرمين» و «حجة الاسلام» على صعيد الفكر هو، على الرغم من العلاقة العضوية بين فكر التلميذ والأستاذ، فاصل طويل جداً عميق جداً، يتمثل في الفرق الهائل بين رد الجويني على الفلاسفة رداً كلامياً خارجياً ومهلهلاً، وبين رد الغزالي رداً فلسفياً داخلياً ومتيناً، بمنازلتهم في ميدانهم وبنفس سلاحهم؛ كما أن المسافة بين صاحب «الرسالة» وبين صاحب «المستصفى» ليست طويلة ومتشعبة وحسب، بل انها تكاد تتعرض لقطيعة، على مستوى المنهج، بسبب ما نعلمه من ربط الشافعي بين المعرفة بلسان العرب والعلم بأصول الشريعة ربط شرط بمشروط «لأنه ـ كما يقول ـ لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[1]، من جهة، وما نعرفه، من جهة أخرى، من ربط الغزالي بين المعرفة بالمنطق الأرسطي وبين صحة العلم في الفقه وغيره ربط شرط بمشروط كذلك. فقد صدّر كتابه المستصفى، كما هو معلوم، بمقدمة في المنطق قال عنها، مخاطباً الفقهاء والأصوليين، إن «من لا يحيط بها علماً فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[2].

ونحن لا نستطيع القول كذلك إن تكوين فكر الغزالي يبدأ من حيث انتهى

---

(١) أبو عبد الله محمد بن ادريس بن الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠)، ص ٥٠.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٤ - ١٩٠٦)، ص ١٠.

القشيري برسالته الشهيرة في التصوف التي ألّفها قبل مولد الغزالي بثلاث عشرة سنة فقط والتي أكمل بها عملية إضفاء الشرعية السنية على التصوّف، ولا حيث ابتدأ المحاسبي في التماس نفس الشرعية لنفس الظاهرة في جانبها السلوكي خاصة. ذلك لأن الفرق بين «تكتم» القشيري و«تصريح» الغزالي يجعل الأمور تبدو وكأن الثاني قد تمرد على الاستراتيجية التي حاكها الأول. وهكذا فبينما نجد القشيري يقرر في أول رسالته أن «شيوخ هذه الطائفة (= المتصوفة) قد بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم من البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنّة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل»[3]، نجد الغزالي يؤكد في كتابه «مشكاة الأنوار» أن «خواص الخواص» من المتصوفة، ويضع نفسه ضمنهم، قد «رأوا بالمشاهدة العيانية، أن ليس في الوجود إلا الله»[4] وأنهم «بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق»[5]، تماماً مثلما أن العلاقة بين كتاب المحاسبي الرعاية لحقوق الله وكتاب الغزالي احياء علوم الدين، على الرغم من أنها علاقة عضوية، فهي تتعرض مراراً عديدة للانقطاع بسبب تلميحات الغزالي وإحالاته المتكررة إلى ما يدعوه بـ«علم المكاشفة» الذي بثه في كتبه الأخرى كالكتاب السابق الذكر: «مشكاة الأنوار».

وأخيراً وليس آخراً، إننا لا نستطيع القول إن تكوين فكر الغزالي يبدأ من حيث انتهى الفارابي في عملية تبيئة المنطق في الثقافة العربية الاسلامية، ولا من حيث ابتدأ ابن حزم في عملية «تقريبه» وتعريبه. ذلك لأن العلاقة بين تأكيد الفارابي أن المنطق مجرد «آلة يقوى بها الانسان على معرفة الموجودات» وبالتالي «ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليست جزءاً لصناعة أخرى ولا أنها آلة وجزء منها معاً»[6]، بل إنما «نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ»[7]، وبين إلحاح الغزالي على أن «المنطقيات لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية ترتيبها وشروط الحد الصحيح

---

(٣) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ٣ على هامشها شرح الشيخ زكريا الأنصاري.

(٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٣٥.

(٥) نفس المرجع، ص ٥٧.

(٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ١٠٨.

(٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، ص ٦٨.

وكيفية ترتيبه. . . وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة. . . وأي تعلق لهذه بمهات الدين حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الانكار»[8]. . . إن العلاقة بين هذين الموقفين لا تصدر من نفس الدوافع ولا تتجه نحو نفس الهدف، فالفارابي يريد من المنطق أن يكون، كما أراده أرسطو، منهجاً لتحصيل العلم بطريق برهاني، انطلاقاً من مقدمات يقينية صادقة، أما الغزالي فهو يريده مجرد سلاح للدفاع عن رأي وإبطال آخر، سلاح قوامه ازدواج مخصوص بين علمين أو «أصلين» سابقين بحيث يكون الناتج عنهما «علماً» ثالثاً «نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوباً إذا لم يكن لنا خصم»[9]. أما ابن حزم الذي كتب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، بما لا يقل عن نصف قرن قبل أن يكتب الغزالي كتابه معيار العلم الذي أراد أن يوضح من خلاله كيف «أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[10]. أما ابن حزم الظاهري فلا يمكن ربط مشروع الغزالي بمشروعه، لأن ما فيه يلتقي المشروعان هو بالضبط ما فيه يختلفان: هما يلتقيان في الوقوف ضد العرفان الإمامي الاسماعيلي الذي يجعل المعرفة بحقائق الدين وقفاً على الامام/ «المعلم»، فيؤكدان، بالعكس من هذا، أن المعرفة الوحيدة الممكنة، بعد الوحي النبوي الذي ختمه رسول الإسلام ﷺ، هي التي يكتسبها الإنسان بالحس والعقل وما تركّب منهما، والتي يتوقف صدقها على مراعاة قواعد المنطق، هما يتفقان في هذا، ولكن يفترقان بعد ذلك: فابن حزم يقف ضد العرفان عموماً، الشيعي منه والصوفي، سواء سمي إلهاماً أو كشفاً، بينما يحتفظ الغزالي بالعرفان الصوفي ويدعيه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلتقي الرجلان في الدعوة إلى احلال القياس المنطقي الأرسطي محل القياس البياني، ولكنهما يفترقان في أن ابن حزم كان يؤكد على ضرورة أن يشمل ذلك الشرعيات والعقليات، سواء بسواء، بينما كان الغزالي يرى أن الاستقصاء المطلوب في العقليات «ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً. . . فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به عند المتردد بين أمرين إقدام أو إحجام»[11]، ولذلك كان قياس الفقهاء، كافياً، كما يقول،

---

(8) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ١٠ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ١٠٣ - ١٠٥

(9) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩)، ص ٧٩.

(10) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٦٠.

(11) نفس المرجع، ص ١٧٦.

«لأن الجزئي المعين - في الفقهيات - يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف»[12]. وهذا الاختلاف بين صاحب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وبين صاحب «الاقتصاد في الاعتقاد»، هو في الحقيقة أوسع وأعمق مما ذكرنا: ذلك أن ابن حزم كان يطمح إلى إعادة تأسيس البيان تأسيساً جديداً يقطع في آن واحد مع الشافعي في ميدان الفقه والأشعري في ميدان العقيدة، أما الغزالي، فلقد كان يرمي، بالعكس من ذلك، إلى تركيز فقه الشافعي ونصرة علم الكلام الأشعري بسلاح جديد، سلاح المنطق.

- ٣ -

لعل هذه الأمثلة كافية لإقناعنا بأن فكر الغزالي ليس مجرد استمرار لما قبله، على الرغم من كل الروابط العضوية التي تشدّه إلى شخصيات ومذاهب سابقة؛ وإذن فهناك مكونات أخرى لفكر صاحبنا غير تلك التي يمكن الرجوع بها إلى ما قبله. وهذه المكونات «الأخرى» التي تكمل الأولى ولا تتنافى معها، إنما نكتشفها بوضوح إذا نحن نظرنا إلى الغزالي، هذه المرة، لا بوصفه يمثل نقطة نهاية كما فعلنا قبل، بل بوصفه يجسم نقطة بداية. وهنا أيضاً لا نستطيع أن نضع في مقابل نقطة البداية هذه نهاية محددة: فلقد بقي الغزالي، وما يزال، حاضراً في ثقافتنا العربية الاسلامية منذ أن بلغ العقد الثالث من عمره مع ثمانينيات القرن الخامس الهجري، إلى اليوم، وما أظنه سيكف عن الحضور فيها قريباً. كان حاضراً وما يزال في وجدان مؤيديه والرافعين من شأنه كما في أذهان معارضيه الراغبين في التخلص منه نوعاً من التخلص. وهذا الحضور المستمر للغزالي، في الفكر العربي الاسلامي، دليل على أنه لم يكن مجرد واحد من أعلامه البارزين، بل هو برهان على أنه كان وما يزال أحد مكوناته، واحدى سلطاته المرجعية التي لم تشخ بعد، وهذا ليس فقط لأنه كان اللحظة التي التقت عندها بدايات عديدة يمكن أن نسجلها قبله، وقد أبرزنا بعضها في الصفحات الماضية، بل أيضاً لأن تلك البدايات قد تحولت عند انتهائها إليه إلى بداية كلية - إن صح هذا التعبير - لم تعرف بعد نهايتها الأخيرة.

كيف نحدد، إذن، هذا الحضور المتواصل للغزالي، في الفكر العربي الاسلامي، طوال القرون التسعة التي تفصلنا عنه، لا بل تصلنا به وتصله بنا؟

واضح أننا لا نهدف من طرح هذا السؤال إلى صرف الاهتمام إلى تأثير الغزالي فيمن جاؤوا بعده، فموضوعنا هو مكونات فكره، وليس تأثيره فيمن جاء بعده. ولكننا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى الاتجاه إلى ما بعد الغزالي بعد أن تبين لنا أن ما قبله لا يكفي وحده للكشف عن تلك المكونات.

---

(١٢) نفس المرجع، ص ١٧٠.

كيف الطريق، إذن، إلى التماس مكونات فكر الغزالي، في الفكر العربي الاسلامي، كما واصل مسيرته بعده، وبحضوره؟

هل نسترشد بما قيل حوله من آراء وصدر فيه من أحكام، وهي مختلفة متباينة ومتناقضة: بعضهم رفعه إلى أسمى الدرجات فقال: «أبو حامد إمام الفقهاء على الاطلاق، وباني الأمة بالاتفاق، ومجتهد زمانه وعين أوانه»، وبعضهم زاد على ذلك فقال: «الغزالي لا يعرف فضله إلا من بلغ، أو كاد يبلغ، الكمال في عقله». وارتفع به آخر إلى أعلى من هذا وذاك فقال: «لا يعرف أحد جاء بعد الغزالي قدر الغزالي، ولا مقدار علم الغزالي، إذ لم يجيء بعده مثله». بينما ذهب آخر إلى أبعد من ذلك فجعله أفضل من النبي موسى، ناسجاً بخياله الصوفي و«كشفه» العرفاني، قصة حوار جرى بين النبي موسى والنبي محمد، عليهما السلام، سأل فيه موسى رسول الاسلام قائلاً: أنت تقول إن علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل. فأجاب النبي محمد: نعم. فقال موسى: فما دليلك. فقال النبي محمد: عليّ بروح الغزالي. فلما حضر تركه يناظر موسى فحاجّه الغزالي وانتصر عليه.

هل نسترشد بمثل هذه الأقوال والحكايات، فيما نحن بصدده، أم نأخذ برأي فريق آخر من علماء الاسلام أدلوا، في حق الغزالي، بآراء وأحكام مناقضة لتلك تماماً، فكان منهم من قال: «شحن أبو حامد ـ كتابه الاحياء ـ بالكذب على رسول الله ﷺ، فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض أكثر كذباً منه»، وكان منهم من أنكر عليه استشهاده بأقوال المسيح والدعوة إلى ما يشبه الرهبنة المسيحية، بينما يعلم الجميع أنه لا رهبانية في الاسلام، وكان منهم من قال إنه يبطن غير ما يظهر بدليل أنه يميز هو نفسه فيما أدلى به من آراء بين رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأي يجعله على حسب المخاطب وموضوع الخطاب، ورأي يحتفظ به لنفسه ولا يُطلع عليه إلا من يشاركه فيه. كما كان منهم من رأى فيه رجلاً يناقض نفسه، يحلل في موضوع ما يحرمه في موضوع، وأنه كفّر الفلاسفة في مسائل في كتابه «تهافت الفلاسفة» بينما قال هو نفسه، بنفس ما قالوا به، في كتب أخرى له ألفها لاحقاً، الشيء الذي دفع ابن العربي الفقيه الأشعري إلى القول: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع»، وقد عبّر ابن تيمية عن نفس الفكرة بعبارة أخرى فقال: «شيخنا أبو حامد دخل بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»[13].

هل نترك آراء المادحين والقادحين للغزالي، من علماء الاسلام ومفكريه،

---

(١٣) ذكر هذه الأقوال وغيرها: أحمد الشرباصي، الغزالي والتصوف الاسلامي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٦)، ص ١٢٥ وما بعدها.

ونطلب «الموضوعية» و «الحياد» لدى المستشرقين؟ لنقتصر على نموذج واحد من نماذج «الموضوعية الاستشراقية» لعله أقوى النماذج وأكثرها دلالة بالنسبة لموضوعنا.

يقول وينسينك Wensinck في خاتمة كتاب له بعنوان: «فكر الغزالي»: «لنحاول الآن، وقد وصلنا إلى نهاية بحثنا في فكر الغزالي، أن نتبين المكانة التي يحتلها بالنسبة للمنظومات الفكرية الثلاث الكبرى التي تأثر بها. فمن جهة أولى: الغزالي مسلم. هو مسلم بفكرته عن الله الذي يتصوره إلهاً بيده القضاء والقدر، إلهاً مريداً خالقاً. وهو مسلم بموقفه الشخصي الذي يطبعه الورع والحماس للدين، وقد حارب بكل جهده نزعة اعتماد العقل في العالم الاسلامي التي صارت لها الصدارة منذ الأشعري كما حارب كذلك نزعة التقليد التي كادت تخنق الحياة الدينية. أما بالنسبة للأفلاطونية والمسيحية فإن تأثيرهما فيه قد بلغ مدى أصبح معه من المتعذر تصور الغزالي بدونهما، سواء كمتكلم أو كمفكر أو كمتصوف. وهكذا يمكن أن نقول إن الغزالي كمتكلم هو مسلم، وكمفكر ورجل علم هو أفلاطوني محدث، وكأخلاقي ومتصوف هو مسيحي»[١٤].

واضح، حسب هذا الرأي، أن مكونات فكر الغزالي ثلاثة: الاسلام والأفلاطونية المحدثة والمسيحية. وواضح كذلك أن ما سيكون موضوع نقاش واعتراض هو ادخال المسيحية كمكون من مكونات فكر الغزالي ووضعها جنباً إلى جنب مع الاسلام أو حتى مع الأفلاطونية المحدثة. فعلاً، لقد كان الغزالي مطلعاً على الانجيل كما يصرح بذلك في رسالته الصغيرة «أيها الولد» ـ كما يستشهد كثيراً بأقوال المسيح في بعض كتبه. أضف إلى ذلك أن مدينة «طوس» التي ولد فيها والتي قضى فيها طفولته وريعان شبابه كانت بها طائفة مسيحية، وأنه كانت هناك منازعات ومجادلات بين الطوائف الدينية في هذه المدينة كما في غيرها من المدن الاسلامية في ذلك العصر... ولكن ذلك كله لا يكفي، فيما نعتقد، للارتفاع بما قد يكون للمسيحية من تأثير في فكر الغزالي إلى مستوى تأثير الأفلاطونية المحدثة، بله مستوى تأثير الاسلام.

ومهما يكن، فإن تحديد مكونات فكر الغزالي بهذا الشكل الواسع لا يفيدنا شيئاً. فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الغزالي كان يتحرك بفكره داخل الاسلام ومن أجل نوع أو أنواع من الفهم له، كانت وما زالت كلها إسلامية. أما الأفلاطونية المحدثة، والصيغة المشرقية الهرمسية منها خاصة، فهي حاضرة بقوة ووضوح في كثير

---

(١٤) Arent Jan Wensinck, *La Pensée de Ghazzali* (Paris: Adrian; Maisonneuve, 1940), p. 199.

من كتبه كـ «معارج القدس» و«المعارف العقلية» و «مشكاة الأنوار» و«إحياء علوم الدين»... الخ. أما الاطلاع على الإنجيل والتوراة وغيرهما من الكتب الدينية غير الاسلامية فلم يكن شيئاً اختص به الغزالي وحده. فالتعرف على آراء أصحاب الملل والنحل، من زرادشتية ومانوية ويهودية ومسيحية وغيرها، والاستشهاد ببعض ما ينسب إلى رجالها أو أنبيائها من حكم أو الرد عليها و «إبطال» دعاويها... كل ذلك كان شائعاً في الإسلام قبل الغزالي وبعده، تماماً مثلما أن الطوائف المسيحية كانت موجودة في كثير من المدن بالمشرق ـ ولا زالت إلى الآن، وقد قامت بينها وبين بعض علماء الاسلام مناقشات ومجادلات منذ أوائل العصر الأموي.

وما نريد أن ننتهي إليه هنا هو أن آراء المادحين للغزالي المعجبين به مثلها مثل أحكام القادحين فيه المتحاملين عليه لا تفيدنا شيئاً فيما نحن بصدده، لأنها آراء متحزبة تصدر عن انفعالات أصحابها إزاء بعض ما كتبه الغزالي وليس عن مضمون فكره ككل. أما «موضوعية» المستشرقين فهي إن كانت موضوعية بالنسبة لهم فإنها ليست كذلك بالنسبة لنا، ليس لأنهم تنقصهم النزاهة أو المعرفة، فهذا ما لا نسمح لأنفسنا باتهامهم به جميعاً، بل لأن الإطار المرجعي الذي يحدِّد، أو به تتحدَّد، قراءتهم للغزالي ليس هو نفس الاطار المرجعي الذي نريد أن تتحدد به، وبوعي، قراءتنا له. هم يبحثون في الغزالي وفي غيره من رجالات الاسلام الذين يتناولونهم بالدرس عما يمكن أن يكمل، بصورة من الصور، معرفتهم بتراثهم الفكري والديني، بأصوله وامتداداته. وهم يفعلون ذلك، سواء بقصد أو بغير قصد، لأن الانسان لا يستطيع أن يحدد الأشياء إلا بالاستناد إلى ما يتحدد به هو نفسه. لنتركهم إذن يقرأون الغزالي كما يرونه من داخل منظومتهم المرجعية، فنحن لا نملك، ولا يحق لنا، أن نغير اتجاههم، ولنبحث نحن أيضاً عن مكونات فكر الغزالي بالاستناد إلى ما نتحدد به نحن: بالاستناد إلى معطيات تراثنا ذاته بما فيها الغزالي نفسه.

ـ ٤ ـ

وما دمنا قد قررنا أن مكونات فكر الغزالي ليست تنتمي إلى ما قبله وحسب، بل إنها كامنة كذلك في حضوره في تراثنا طيلة القرون التسعة التي تربطنا به، وما دامت آراء المادحين له وأحكام القادحين فيه، مثلها مثل تأويلات المستشرقين، لا تفي بمطلوبنا، فلم يبقَ أمامنا إلا سبيل واحد، لعله أقصر طريق إلى مكونات فكر صاحبنا، المكونات التي تُشكل جوهر هذا الفكر، ليس بوصفه فكر رجل اسمه أبو حامد زين العابدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي المولود سنة ٤٥٠ هجرية (١٠٥٨ ميلادية) والمتوفى سنة ٥٠٥هـ (١١١١ ميلادية) المشهور بالغزّالي، بتشديد الزاي نسبة إلى أبيه الذي كان يلقب بـ «الغزّال» لأنه كان يغزل الصوف ويبيعه في

«كان له بطوس، أو بالغـزالي، بزاي غير مشددة نسبة إلى «غزالة» إحدى ضـواحي مدينة طوس ـ وهذا ما نرجحه، لاعتبارات ليس هـا هنا ذكرها، أقول لعل أقصر طريق إلى فكر الغزالي ومكوناته ليس بوصفه فكر رجل بعينه بل بوصفه ظاهرة فكرية في الثقافة العربية الاسلامية ظلت حاضرة فيها طيلة القرون التسعة الماضية، وبقوة، هو أن نتساءل: ترى كيف كان الفكر العربي الاسلامي سيكون، بعد الغزالي، لـو لم يوجد الغزالي؟ ولكي نطرح المسألة بشكل ملموس أكـثر، نقول: مـاذا كانت الثقـافة العربية الاسلامية ستفقده لو لم يكتب الغزالي شيئاً؟

أكيد أن المكتبة العربية كانت ستخلو من كتبه، الصحيحة منها والمشكـوك فيها والمنحولة. وبالرغم من كثرة مؤلفاته التي وصل بعـددها بعض من أرخـوا له إلى أكـثر من أربعمئة، فإن ما كانت ستفقده الثقافة العربية الاسلامية، لو لم يخلق الغـزالي، لا يعدو في نظرنا ثلاثة كتب هي: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم. أما باقي مؤلفاته فهي إما غير ذات شأن، وإما أن مضمونها يوجد بصورة أو بأخرى في الكتب الثلاثة المذكورة، وإما أن هناك ما يوازنها من الكتب التي ألفت قبله أو بعـده، فكتاب المستصفى من أصول الفقه، مثلاً، كتاب بالغ الأهمية، ولكن غيابه عن المكتبة العربية تعوضه الكتب التي استقى منها الغزالي مادته وهي موجودة. ثلاثة كتب إذن، وثلاثة فقط، من بين كتب الغزالي الكثيرة هي التي كان غيابها سيجعل الغزالي غـائباً، غير حاضر في الثقافة العربية الاسلامية ذلك الحضور المتواصل الذي تحدثنا عنه.

لماذا هذه الكتب الثلاثة بالتخصيص؟

أولاً، لأنـه لولا كتـاب إحياء علوم الـدين لما كـان للتصوف في الثقـافة العـربية الاسلامية ذلك الشأن الخطير الذي كان له بعد الغزالي. نعم، إن مـادة هذا الكتـاب تكاد توجد كلها في كتـاب الرعاية لحقـوق الله للمحاسبي وكتـاب قوت القلوب لأبي طـالب المكي، كما لاحظ ذلـك ابن تيمية. غـير أن قيمـة كتـاب «الإحياء» ليست في مادته وحدها، بل في طريقة عرض تلك المادة وتوظيفها وكيفية استثمارها. لقـد صنّف الغزالي التصوف إلى صنفين: علم المعاملة وعلم المكـاشفة. وجعـل كتاب «الإحياء» خاصـاً بعلم المعاملة، العلم الذي أقامه موازياً وموازناً لعلم الفقه: علم الفقـه يشرح كيفية أداء فروض الدين العملية من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحـج، أداء جسمانيـا واجتـماعياً، أمـا علم المعاملة فقـد جعله الغزالي علماً يشرح كيفيـة أداء تلك الفروض نفسها أداء روحياً، بحيث يصبح الفقه فقهيـن: فقه المعـاملة الجسـمانيـة وفقه المعـاملة القلبية الروحية.

وهكـذا أدخل الغـزالي التصوف إلى قلب الاسـلام من بابه الرسمي الـواسع، باب الفقه. وقـد عمد الغـزالي إلى ذلك وخـطط له تخـطيطاً، وهـو يعرف أنـه يسلك

استراتيجية ناجحة وفعالة. لقد رأى، كما يقول إن «الرغبة من طلبة العلم صادقة في الفقه»، وبما أن المتزيي بزي المحبوب محبوب، كما يقول، فلقد جاء «تصوير الكتاب بصور الفقه تلطفاً في استدراج القلوب»[١٥] حسب عبارته. أما علم المكاشفة فقد اكتفى في شأنه في هذا الكتاب، كما يقول، بما اكتفى به الأنبياء مع الخلق فاقتصر مثلهم على «الرمز والايماء على سبيل التمثيل والاجمال»[١٦]، ولكن مع الإحالة إلى كتب أخرى له عرف كيف «ينظم الدعاية» لها بتسميتها بأسماء مثيرة، فيها إغراء وفيها تقية، مثل «مشكاة الأنوار» و«جواهر القرآن» و«المقصد الأسنى» و«معارج القدس في مدارج معرفة النفس» و«المعارف العقلية» و«المضنون به على غير أهله»... وباختصار لقد جعل الغزالي من التصوف فقهاً آخر، لا يتعارض مع الفقه المعروف، بل يكمله بما يمده به من أبعاد روحية، وجعل من هذا الفقه الروحي، الذي هو بمثابة الباطن للشريعة، مدخلاً إلى علم المكاشفة الذي هو بمثابة الباطن للعقيدة. لقد أدخل الغزالي، إذن، التصوف بقسميه العملي والنظري، إلى دائرة السنّة من باب السنّة: الفقه، فأصبح منذئذ مكوناً أساسياً من مكونات الفكر العربي الاسلامي.

هذا باختصار عن الكتاب الأول كتاب «الإحياء».. أما عن الكتاب الثاني، تهافت الفلاسفة، فأقل ما يقال بشأنه أن حضور الغزالي من خلاله في الفكر العربي الاسلامي حضور مزدوج: فمن جهة أصدر حجة الاسلام الإمام الغزالي بواسطة هذا الكتاب فتوى فقهية موثقة ضد الفلسفة والفلاسفة، فكفرهم في مسائل وبدعهم في أخرى، كما هو معروف. وهو من جهة ثانية استطاع فعلاً أن يشغب على الفلاسفة، كما أراد، بل أكثر من ذلك استطاع أن يقيم الدليل على أن الفلاسفة، والمقصود ابن سينا والفارابي، عاجزون عن إثبات مسائل العقيدة الاسلامية بواسطة ما يقررونه في علمهم الإلهي.

نعم يمكن القول إن فتوى الغزالي بتكفير الفلاسفة مسبوقة بفتاوى صدرت من فقهاء ومتكلمين كبار وبلهجة حادة، وأن ردوده عليهم مسبوقة هي الأخرى بردود مماثلة، منها ما صدر عن علماء الاسلام ومنها ما صدر عن غيرهم مثل كتاب يحيى النحوي الذي رد فيه على حجج برقلس في قدم العالم والذي يقال إن الغزالي استقى منه كثيراً من اعتراضاته على الفلاسفة... ومع ذلك يبقى أن كتاب تهافت الفلاسفة كتاب وحيد وفريد في الثقافة العربية الاسلامية، لم يؤلف مثله قبل الغزالي ولا بعده، وأن تأثيره في صد الفكر العربي الاسلامي عن الفلسفة لا يوازنه إلا تأثير كتابه

---

(١٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ١، ص ٤.

(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٤.

«الإحياء» في توجيه نفس هذا الفكر نحو التصوف. فعلاً لقد «ضرب الغزالي الفلسفة ضربة قاضية لم تقم لها بعده قائمة». هذا صحيح إذا اعتبرنا أن فلسفة ابن رشد التي ظهرت في الأندلس قد قامت قائمتها لا في دار الاسلام، بل في أوروبا المسيحية، كما هو معروف، وأن السينوية الجديدة التي قامت مع السهروردي قد كانت تصوفاً إشراقياً وقد استوطنت بلاد «الاشراق» ايران. أما ابن عربي، الظاهري على مستوى الشريعة، الباطني على مستوى العقيدة، فقد كان نسخة مكبرة من صورة الغزالي في ميدان «علم المكاشفة» تماماً مثلما كان الغزالي صورة مكبرة لابن عربي في ميدان «علم المعاملة». لم تقم للفلسفة العقلية، العقلانية، بعد الغزالي قائمة في ديار الاسلام. هذا واقع تاريخي. ولا يمكن تفسير هذا الواقع التاريخي، الذي فرض نفسه، بدون وضع كتاب تهافت الفلاسفة على رأس قائمة العوامل والأسباب.

وأما كتابه معيار العلم وهو الكتاب الثالث الذي كانت ستفقده المكتبة العربية لو لم يكتب الغزالي شيئاً، فلعل كثيرين لا يوافقوننا في الارتفاع به إلى مستوى الكتابين الأخيرين: «الإحياء» و«التهافت»، بحجة أنه لا يوازنهما لا على مستوى المضمون ولا على صعيد التأثير. نعم، هذا صحيح، لو أننا نقصد هذا الكتاب بمفرده. ولكننا اخترناه، لأنه إذا كان هناك كتاب من كتب الغزالي يستحق أن يوضع على رأس قائمة كتبه المنطقية، فهو، بلا منازع، كتابه معيار العلم. وإذن فنحن نقصد من وراء هذا الكتاب كل الجهد الذي بذله الغزالي للتبشير بالمنطق «الأرسطي» والدعوة إلى اصطناعه ميزاناً للفكر ومعياراً للعلم في كافة فروع المعرفة، مؤسساً بذلك ما أصبح يعرف بـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، حسب تعبير ابن خلدون، وهي الطريقة التي مكنت علم الكلام الأشعري من التحرر من منهج المعتزلة المفضل، الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأيضاً من المقدمات «العقلية» التي وضعوها لنصرة مذهبهم وأخذها الأشاعرة ووظفوها في بناء مذهب أهل السنّة بناء عقلياً. والنتيجة أن الغزالي قد فتح الباب أمام المتكلمين الأشاعرة لتوظيف المفاهيم الفلسفية في صياغة قضايا مذهبهم، مما جعل علم الكلام الأشعري يتحول، مع فخر الدين الرازي خاصة، إلى علم كلام فلسفي يقوم مقام إلهيات الفلاسفة المسلمين، إلهيات ابن سينا، ويُغني عنها، لأنه قد امتصها امتصاصاً: مفاهيم ومنهجاً.

- ٥ -

وبعد، فقد تتساءلون: وما علاقة كل هذا بموضوعنا؟ وأجيب إن تحديد مكونات فكر الغزالي يتطلب أولاً وقبل كل شيء تحديد هذا الفكر نفسه، فكر الغزالي. وأعتقد أن فكر الغزالي، إنما يتحدد، إذا كان في الامكان تحديده، من خلال هذه الكتب الثلاثة. ويبقى علينا الآن أن نتساءل: كيف تتحدد مكونات فكر الغزالي

من خلال إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم؟ وبعبارة أخرى: من خلال اعادة تأسيس التصوف وتكريسه، ومهاجمة الفلسفة وإبطال إلهياتها، والدعوة إلى المنطق والإلحاح على اصطناعه منهجاً وحيداً؟

واضح أننا هنا أمام مواقف متناقضة، بل أمام فكر يناقض نفسه: الدعوة إلى التصوف والهجوم على إلهيات الفلاسفة، وبالتحديد إلهيات ابن سينا، موقف متناقض خصوصاً والتصوف عند الغزالي ليس سلوكاً وحسب، بل هو معاملة الهدف منها الوصول إلى المكاشفة. والمعارف الكشفية التي يعرضها علينا الغزالي سواء على شكل تلميحات في كتابه إحياء علوم الدين، أو بلغة صريحة في كتبه الأخرى كـ مشكاة الأنوار والمعارف العقلية ومعارج القدس... الخ، سواء بخصوص حقيقة النفس أو بخصوص عالم الألوهية، هي معارف مستقاة بصورة مباشرة من إلهيات الفلسفة في عصره، إلهيات ابن سينا والفلاسفة الاسماعيليين، وبكيفية عامة الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الهرمسية خاصة. وإذن فلا تناقض ولا تعارض، بل ولا تباين ولا اختلاف، بين مضمون «علم المكاشفة» كما عرضه الغزالي وروّجه، معتبراً إياه الحقيقة التي تمثل باطن الدين، وبين مضمون إلهيات الفلاسفة التي هاجمها وأفتى بتكفير أصحابها. وإنما التناقض في موقفه هو نفسه وهذا شيء لاحظه القدماء كما أشرنا إلى ذلك قبل. أما مهاجمة الفلسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق فهو كذلك موقف لا يخلو من التناقض، خصوصاً والأمر يتعلق بمنطق أرسطو الملتحم التحاماً عضوياً مع ميتافيزيقاه. نعم، لقد اعتبر الغزالي المنطق مجرد آلة، كما أشرنا إلى ذلك قبل، ولكن الفارابي فعل ذلك أيضاً، كما بيّنا، ولكن من أجل الفلسفة لا ضدها. وعلى كل، فإن إبطال الفلسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق موقف لا يستقيم إلا إذا كانت المقصود بالهجوم فلسفة معينة بالذات، وليس الفلسفة باطلاق. وهذا في الحقيقة هو موقف الغزالي، وسنرى بعد قليل نوع الفلسفة التي استهدفها بهجومه.

ويبقى التناقض الأكبر وهو الجمع بين الدعوة إلى التصوف والدعاية للمنطق. نعم لقد كان من الممكن أن يُفهم موقف الغزالي ويُتفهّم لو أنه اقتصر على التصوف كسلوك وكتجربة وجدانية ذاتية فردية. ولكن بما أنه جعل المكاشفة غايته وهدفه فإن الدعوة إلى اصطناع المنطق طريقاً للمعرفة، وطريقاً وحيدة للمعرفة الصحيحة، دعوة لا يمكن إلا أن تتناقض مع القول بالكشف والمكاشفة. والغزالي في هذا الموقف المتناقض واضح كل الوضوح، فهو لا يفصل بين سبيلين للمعرفة، سبيل «الكشف» وسبيل الاستدلال، كما فعل ويفعل كثيرون، بل إنه يأبى إلا أن يطبق قواعد المنطق على عملية «الكشف» ذاتها. فـ «الكشف» عنده لا يحصل إلا على صورة تتحقق فيها بنية القياس الأرسطي تحققاً كاملاً: بمعنى أنه لا بد فيه من أصلين ـ أو مقدمتين ـ يزدوجان ازدواجاً مخصوصاً، كما يقول. الأصل الأول، أو المقدمة الكبرى، هو مرآة

اللوح المحفوظ المنقوش فيه جميع ما كان وسيكون إلى يوم القيامة، والأصل الثاني، أو المقدمة الصغرى، هي مرآة القلب. ولكي ينتج هذان الأصلان لا بد من جعل مرآة القلب مقابلة تماماً لمرآة اللوح المحفوظ، ويتم ذلك بحد أوسط هو علم المعاملة، الذي يتم بواسطته رفع الحجاب بين المرآتين[17].

هل نحكم على فكر الغزالي بما حكم به عليه كثير من علماء الاسلام فنقول إنه بقي متردداً بين المواقف ولم يستقر على رأي؟ هل نستعير عبارة ابن رشد ونقول إن آراء الغزالي ليست متهافتة وحسب، بل هي «تهافت التهافت»؟ أعتقد أن مثل هذه الأحكام لا تقدمنا اليوم كثيراً، ولا تفيدنا في موضوعنا فتيلاً: لنكتف بتسجيل واقع، ولنقل: **إن التناقض مكوّن أساسي ورئيسي لفكر الغزالي**، ولنسأل على الفور: لماذا؟ لماذا الدعوة إلى التصوف وفي نفس الوقت مهاجمة الفلاسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم؟

لا شك أننا سنرتكب خطأ كبيراً إذا اكتفينا بالقول إن الغزالي كان يعكس، من خلال التناقض الذي طبع مواقفه، وجوه الثقافة العربية الاسلامية وتيارات الفكر العربي الاسلامي وصراعاته. وقد سبق أن بيّنا في الفقرة الأولى من هذا العرض كيف أن تفسير الغزالي بما قبله تفسير ناقص، فـ «ما قبل الغزالي» يعطينا المادة التي استثمرها الغزالي، ولكنه لا يعطينا الكيفية التي استثمرها بها ولا الأهداف التي استهدفها. ويجب أن نضيف أيضاً أن التناقض الذي سجلناه كمكون من مكونات فكره، من خلال مناقشتنا لما كانت ستفقده الثقافة العربية الاسلامية لو لم يكتب الغزالي شيئاً، إن هذا التناقض الذي يدخل في تكوين فكر الغزالي، لم يكن تناقضاً انعكاسياً انفعالياً، بل كان تناقضاً مناضلاً فاعلاً. فالغزالي لم يكن يعيش في برج عاجي، لم يكن يطل على العالم من فوق... بل لقد كان قبل أزمته النفسية وعزلته المؤقتة، وبعدهما، «فيلسوف» الدولة التي عاش في كنفها، بالمعنى الايديولوجي الكامل لكلمة «فيلسوف». لقد انخرط في سلك حاشية الوزير السلجوقي نظام الملك منذ الثامنة والعشرين من عمره. وباستثناء كتابين في الفقه (التعليق والمنحول)، فإن جميع ما كتبه الغزالي، كتبه بعد انخراطه في سلك كبار رجال الدولة السلجوقية. وكما هو معروف فلقد كان الخصم الأساسي والخطير لهذه الدولة هو الاسماعيلية ـ اسماعيلية «آلموت» بزعامة الحسن بن الصباح. وقد ركّزت الاسماعيلية آنذاك دعوتها السياسية على القول بضرورة «المعلم» أي الإمام. ومن هنا غلب عليها اسم «التعليمية».

وكما هو معروف فقد كتب الغزالي في الرد على الباطنية، باطنية الاسماعيلية

---

(١٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٩.

التعليمية، عدة كتب أشهرها كتابه فضائح الباطنية وقد كتبه كما صرح هو نفسه بأمر من الخليفة العباسي المستظهر بالله، فأهداه إليه، وسمي الكتاب أيضاً بـ المستظهري. ومذهب الاسماعيلية مذهب ديني فلسفي سياسي، وإبطال آرائهم السياسية والدينية يتطلب أيضاً إبطال فلسفتهم. ولم تكن فلسفتهم شيئاً آخر غير الفلسفة التي كان يلتقي عندها في المشرق فلاسفة العصر يومئذ، أعني الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الهرمسية. ومن هنا هجوم الغزالي على الفلسفة: إن تهافت الفلاسفة كان من أجل «فضائح الباطنية». هذا جانب. أما الجانب الآخر فهو أن دعوى «المعلم» و «التعلم» التي ركّزت عليها الاسماعيلية يومئذ، لا سبيل إلى إبطالها إلا بطرح بديل، والبديل هو المنطق. وإذن فإلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع المنطق منهجاً وحيداً في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق ذاته، بل كان ضد نظرية «التعليم» العرفانية الاسماعيلية، وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية، التي كادت تعصف به بسبب تناقض «المقدمات العقلية» المؤسسة لعلم الكلام، التناقض الذي انفجر في مشكلة «الأحوال». وإنقاذ علم الكلام الأشعري معناه إعادة تأسيس عقيدة الدولة السلجوقية ـ العباسية، ضد نفس الخصم: الاسماعيلية. يبقى الجانب الثالث وهو الدعوة إلى التصوف. والتصوف، كما هو معروف، كان الأساس الايديولوجي والتنظيمي لكيان الدولة السلجوقية. وإذن، فموقف الغزالي من هذه الناحية مفهوم ومبرر. ليس هذا وحسب، بل إن الغزالي من هذه الناحية قد أدرك بوضوح أن الجانب الروحي في العرفان الشيعي عامة لا يمكن تعويضه باصطناع المنطق، فلم يبقَ، إذن، إلا تجريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والاسماعيلية، وتوظيفه توظيفاً سنيّاً. وقد فعل الغزالي ذلك من الباب السنّي «الرسمي» باب الفقه كما بيّنا. . . وإذن فالأطراف الثلاثة: الدعوة إلى التصوف، مهاجمة الفلاسفة، الدعوة إلى اصطناع المنطق، تجسم فعلاً تناقضاً واضحاً، ولكن فقط على صعيد الفكر المجرد. أما على صعيد السياسة والايديولوجيا السياسية فقد كانت، في وقتها، أسلحة ثلاثة متكاملة موجهة نحو خصم واحد. ولكن كيف يمكن الفصل في فكر الغزالي بين ما هو فكر مجرد، وما هو أيديولوجي سياسي؟

لنختم بالقول: إن الماضي، أعني صراعاته السياسية والايديولوجية ما زالت تحكم فكرنا العربي الاسلامي، على الأقل بمقدار حضور الغزالي في هذا الفكر. . .

الفصل الثامن

قرطبة ومدرستها الفكرية (*)

إن الاحتفال بذكرى بناء جامع قرطبة ـ الذكرى المئوية الثانية عشرة ـ لمناسبة تتيح لنا الفرصة من جديد لإعادة التفكير في أمجاد قرطبة العربية الاسلامية، أمجادها العمرانية والثقافية والحضارية العامة التي جعلت منها، في وقت من الأوقات، مركزاً حضارياً عالمياً لا منازع له ولا منافس. والمساهمة المتواضعة التي نساهم بها في احياء هذه الذكرى، إذ تقتصر على الجانب الفكري في تراث قرطبة العظيم، لا تدعي أنها ستقدم صورة كاملة عن مدرسة قرطبة الفكرية وامتداداتها سواء في الأندلس والمغرب أو في أوروبا. كلا، إن تحقيق مثل هذا المشروع، الذي يجب أن ينجز في يوم من الأيام، يتطلب تضافر جهود باحثين كثيرين من المهتمين بالدراسات الأندلسية العربية الاسلامية والمختصين في الفكر الأوروبي في العصر الوسيط وعصر النهضة.

وإذن، فكل ما تطمح إليه هذه العجالة هو تسجيل ملاحظات أولية حول الظروف العامة التي حددت مسار الفكر العربي الاسلامي في الأندلس وأفرزت بالتالي مدرسة قرطبة من جهة، ثم إبراز أهم ما يميز هذه المدرسة داخل الدائرة الثقافية التي تنتمي إليها: دائرة الثقافة العربية الاسلامية في القرون الوسطى. وبعبارة أخرى ان الأطروحة التي سنعرضها في هذه العجالة تتلخص في القول بوجود مدرسة فكرية قرطبية متميزة في الأندلس طبعت بطابعها الفكر العربي الاسلامي في الأندلس والمغرب وجعلته يتميز بدوره، ومن عدة نواحٍ، عن الفكر العربي الاسلامي في المشرق، الشيء الذي يعني تبلور مشروع ثقافي عربي اسلامي في الأندلس والمغرب

(*) شارك الكاتب بهذا البحث في الندوة الفكرية التي عقدت بقرطبة، ١٨ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧ تخليداً للذكرى المئوية الثانية عشرة لبناء مسجد قرطبة.

يختلف، أو على الأصح ينافس وينازع ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية، منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الاسلامية، إلى دخول هذه الحضارة في مرحلة التراجع والجمود، مباشرة عقب سقوط الأندلس ورحيل المسلمين عنها.

لنبدأ، إذن، بإلقاء نظرة عامة على المحددات التاريخية والحضارية التي أطّرت مسار الفكر العربي الاسلامي في الأندلس منذ الفتح إلى سقوط قرطبة (٦٣٣هـ/ ١٢٣٦م).

أولاً: محددات تاريخية عامة

١ ـ الأندلس بلاد «المدن»

لعل أول ما ينبغي أن نوليه اهتماماً خاصاً، في إطار استعراضنا للحوادث التاريخية والحضارية العامة التي ميّزت الأندلس عن غيرها من البلدان التي فتحها الاسلام، هو تلك الظاهرة العمرانية التي انفردت بها الأندلس عن بقية البلاد الاسلامية، ظاهرة المدن. وإذا نحن استعرنا مصطلح ابن خلدون أمكن القول بصورة عامة ان المشرق العربي وبلدان شمال افريقية كان العمران السائد فيها حين الفتح الاسلامي هو «العمران البدوي» بينما كان العمران السائد في شبه الجزيرة الايبيرية قبل الفتح الاسلامي وبعده هو «العمران الحضاري».

والواقع أن جل المدن التي كان لها شأن في الاسلام قد ارتبطت بالدولة العربية الاسلامية في وجودها ونشوئها أو على الأقل في تطورها وازدهار نموها. وهكذا فسواء كانت هذه المدن سابقة في وجودها للإسلام كيثرب ودمشق أو كانت مما خطه العرب وشيدوه حين الفتح الاسلامي وبعده كالكوفة والبصرة وبغداد والقيروان وفاس... الخ، فإن الطابع الحضري والدور الحضاري/ الثقافي الذي قامت به هذه المدن في التاريخ الاسلامي إنما تدين بهما، كليهما، للدولة العربية الاسلامية، سواء كانت دولة الخلافة أو كانت «دولة مستقلة» عن هذه الأخيرة أو مرتبطة بها نوعاً من الارتباط. ذلك أن من الظواهر المتكررة في التاريخ الاسلامي، في المشرق وشمال افريقية، أن العمران والحضارة بمختلف مظاهرهما كانا ينتقلان من مدينة إلى أخرى بانتقال عاصمة الدولة، ولم تبدأ بعض المدن تبرز كمراكز حضارية إلا عندما اتخذتها الدولة ـ دولة الخلافة أو دولة الامارة ـ عواصم لها، هذا إذا لم تكن هذه العواصم نفسها من انشاء تلك الدول المستجدة.

وهكذا فباستثناء مكة التي بقيت تحتفظ بطابعها الخاص كمركز ديني فإن

«المدينة» (يثرب) إنما تطور عمرانها عندما أخذت تكتسي طابع العاصمة للدولة الاسلامية العربية الناشئة، دولة الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة من بعده. وعلى الرغم من أن دمشق كانت مركزاً حضارياً قديماً فإن ما أهَّلها لتصبح المركز الحضاري العربي الاسلامي الأول على عهد الأمويين هو اتخاذهم لها عاصمة لدولتهم، وكان ذلك على حساب «المدينة» التي تحوَّلت، نتيجة انتقال الدولة عنها، إلى مجرد مركز ديني تكاد تنحصر أهميته في كونه يضم قبر النبي ﷺ ومسجده. وكما رحل العمران العربي الاسلامي من «المدينة» إلى دمشق رحل من هذه الأخيرة إلى بغداد، لنفس السبب: انتقال عاصمة الخلافة إليها على عهد العباسيين. أما القيروان وفاس ومراكش والقاهرة فهي جميعاً تدين في وجودها، وفيما عرفته من ازدهار عمراني، وحضاري ثقافي، إلى الدول التي قامت فيها، ضداً على الخلافة العباسية أو كذيل لها. وأما المراكز العمرانية التي لم تقم فيها دولة فقد بقيت هامشية ذات طابع «بدوي» في الغالب.

نعم كانت هناك قبل الفتح الاسلامي سواء في الجزيرة العربية أو في مصر وشمال افريقية (نحن نغض الطرف هنا عن بلاد فارس التي كان لها وضع خاص) مراكز حضارية قديمة و «مدائن» معمورة، كمدائن الشام وبعض القرى والثغور في الجزيرة العربية ومصر وشمال افريقية. ولكن هذه المراكز، على كثرتها، كانت باعتبار ضآلة حجمها من جهة واتساع رقعة الاقليم الذي توجد فيه من جهة أخرى، أبعد ما تكون من أن تطبع محيطها بطابعها الحضري، بل لقد كان المحيط ـ أعني البادية ـ مُهيمناً ليس فقط باتساع رقعته ووفرة سكانه بل أيضاً بطبيعة عمرانه: «العمران البدوي». وقد ظل الأمر كذلك بعد انتشار الفتوحات واستقرار الاسلام. وقد تكفي الاشارة في هذا الصدد إلى أن القوى الاجتماعية الحاسمة في النزاعات السياسية والحروب الأهلية التي عرفها المجتمع الاسلامي من المحيط إلى الخليج (وما وراء الخليج كذلك) كانت دائماً قوى بدوية. أما «الأمصار» فلم يكن لها وزن سياسي حاسم كما أنها لم تكن تزدهر عمرانياً وحضارياً إلا عندما تتحول إلى «مصر كرسيّ»، أي إلى عاصمة. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ذلك الوصف المميز الذي كانت توصف به العاصمة في الإسلام، وصف «الحاضرة»، أو «حاضرة الاسلام»، والمدينة لا تستحق هذا الوصف إلا عندما تكون عاصمة. ونادراً ما تحتفظ بهذا الوصف بعد انتقال «الدولة» عنها.

كان هذا هو الوضع في المشرق العربي وشمال افريقية قبل الفتح الاسلامي وبعده. أما في الأندلس فالأمر يختلف. لقد كانت شبه الجزيرة الايبيرية قبل الفتح الاسلامي وبعده مجتمع مدن، وكان العمران فيها عمراناً حضرياً أساساً: فسكانها إما

أهل مدن وإما مزارعون مقيمون تربطهم علاقات عضوية بالمدينة عاصمة اقليمهم. وهكذا فعندما فتح المسلمون الأندلس فتحوها مدينة مدينة وليس قبيلة قبيلة كما حدث في المناطق التي كان يسود فيها العمران البدوي. ومعلوم أن القبيلة عندما تدخل في الإسلام تفعل ذلك كجسم واحد فأعضاؤها هم دوماً على دين شيوخها، فإذا أسلموا أسلمت القبيلة ككل. أما المدينة فشأنها يختلف. إنها تضم في العادة ديانات متعددة أو على الأقل تقبل مثل هذا التعدد. وهكذا فعندما فتح المسلمون المدن الاندلسية، وكان منها ما فتحوه صلحاً، حافظ كثير من سكانها على دينهم الذي كانوا عليه قبل الإسلام، نصارى ويهوداً، وبقوا مقيمين في منازلهم يمارسون المهن والأعمال التي كانوا يمارسونها من قبل، مما جعل المسلمين النازلين فيها، وكانوا مجموعات من القبائل العربية والأمازيغية (= البربرية) يتكيفون، بمرور الوقت، مع طبيعة «المجتمع المدني» ويتحوّلون إلى «أهل مدن» ثم إلى «أندلسيين» أعني إلى سكان تجمع بينهم عصبية أندلسية، بعد أن ذابت بفعل إقامتهم في المدينة شوكة عصبيتهم القبلية. وبما أن الأندلس كانت في الأصل بلاد مدن وبما أنها بقيت كذلك بعد الفتح الاسلامي فقد توزعت هذه العصبية الأندلسية إلى عصبيات مدينية، قرطبة أو اشبيلية أو ألمرية . . . الخ، مما عزز شخصية المدينة في الأندلس فأصبحت وحدة حضارية متميزة بطابع خاص تحافظ عليه وتفتخر به.

٢ ـ قرطبة: المدينة/ الأم

أما الملاحظة التالية التي نريد تسجيلها هنا فهي أنه في هذا المجتمع الأندلسي الحضري «المديني» كانت قرطبة تحتل دوماً مركز المدينة/ الأم. وهكذا فما أن فرغ المسلمون من فتح شرق الأندلس حتى نقلوا عاصمتهم إلى قرطبة بعد أن كانوا قد اتخذوا مركزهم في اشبيلية التي كانت هي والغرب الأندلسي من أول ما فتحوه. لقد استعادت قرطبة، إذن، أيام الفتح الاسلامي نفسه أهميتها التي كانت لها قبل القرن السابع للميلاد، تلك الأهمية التي كانت قد تضاءلت مع اهمال ملوك القوط لها وسطوع نجم طليطلة التي كانوا قد اتخذوها قاعدة لهم. ومع أن طليطلة ستبقى مثلها مثل اشبيلية وغيرها من المدن محتفظة بأهميتها كعاصمة اقليمية، فإن المدينة/ الأم أو العاصمة المركزية ستكون هي قرطبة الاسلامية، وذلك منذ أوائل القرن الثاني الهجري إلى العقود الأولى من القرن السابع الهجري، حينما سقطت في يد القشتاليين سنة ٦٣٣هـ ـ ١٢٣٦م.

وعلى الرغم من المحن العديدة التي تعرضت لها قرطبة مباشرة مع دخول الدولة الأموية الأندلسية في «طور هرمها» ـ حسب عبارة ابن خلدون ـ وعلى الرغم كذلك من نوع من التهميش الذي عرفته خلال فترة ملوك الطوائف، فإنها ظلت مع ذلك

محتفظة بثقلها المعنوي نظراً لوجود المسجد الجامع فيها ولكونها بقيت دائماً محتفظة بطابعها كمدينة جامعية، مدينة الكتاب والعلم، مما جعل كل الذين تحدثوا عنها من المؤرخين، سواء منهم المتقدمون أو المتأخرون، يصفونها بأوصاف تلتقي عند حقيقة واحدة وهي أن قرطبة الاسلامية ظلت دائماً المدينة/ الأم في الأندلس. لقد وصفها المؤرخون بأنها «أم القرى» و «قبة الاسلام» و «مجتمع علماء الأنام»، وقالوا عنها إنها «يباري فيها أصحاب الكتب أصحاب الكتائب» وانها «من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد» وانها «قاعدة الأندلس وأم مدنها» وانها «لم تخلُ قط من أعلام علماء وسادات فضلاء»[1].

على أن هذه المكانة التي حظيت بها قرطبة ما كان ليكون لها كل هذا الوزن وهذه الأهمية لو كانت هي وحدها «حاضرة الأندلس» وما عداها بادية أو شبه بادية. بل إن أهمية قرطبة إنما ترجع إلى أنها كانت، كما قلنا، المدينة/ الأم في مجتمع مدن كانت كل مدينة فيه ذات مكانة وذات خصوصية تضاهي أو تكاد، في بعض الفترات، مكانة قرطبة وخصوصيتها. وإذا كانت هذه الخصوصية، أو لنقل هذا الطابع الخاص الذي تميزت به مدن الأندلس، بعضها عن بعض، قد شمل مختلف مظاهر الحضارة، فإن المهم بالنسبة لموضوعنا هو أن نبرز المظهر الثقافي الذي تميزت به كل واحدة من المدن الرئيسية في الأندلس. وهكذا، فإذا نحن غضضنا الطرف عن غرناطة التي لم تعرف ازدهاراً ثقافياً حقيقياً إلا بعد سقوط قرطبة ومدن اندلسية غيرها، وما ترتب عن ذلك من رحيل كثير من العلماء إليها، خصوصاً عندما أصبحت العاصمة الوحيدة لما تبقى من دولة الاسلام في الأندلس، إذا غضضنا الطرف عن غرناطة إذن وجدنا أنفسنا أمام مدارس ثقافية أندلسية تتوزعها أربع أو خمس مدن رئيسية هي: مدرسة قرطبة، ومدرسة اشبيلية، ومدرسة ألمرية، ومدرسة طليطلة وسرقسطة. وكل واحدة من هذه المدارس كان لها لون ثقافي خاص بها، غالب عليها.

وهكذا فإذا تركنا جانباً علوم اللغة والدين التي كانت عامة شائعة في مختلف المدن والمناطق فإن **طليطلة وسرقسطة قد تميزتا بما نبغ فيهما من علماء في الرياضيات والفلك والطبيعيات والإلهيات الفلسفية**، بحيث إذا جاز الحديث عن مدرسة علمية في الأندلس فإن شرف احتضان هذه المدرسة سيكون بالدرجة الأولى لكل من طليطلة وسرقسطة، ففي هاتين المدينتين نبغ علماء كبار في الفلك والرياضيات والطب مثل الزرقالي الفلكي وأبي عثمان البغونش الرياضي (طليطلة) وابن باجة وابن جبرول في

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصل الثاني عشر بالخصوص.

الطبيعيات والإلهيات الفلسفية (سرقسطة). أما ألمرية فقد كانت مركزاً لأهم التيارات العرفانية (الغنوصية) التي عرفتها الأندلس، فكانت مدرستها الفكرية، أيام ازدهارها، مدرسة صوفية باطنية خصوصاً عندما سطع فيها نجم ابن العريف الذي قاد تياراً صوفياً باطنياً كان امتداداً لمدرسة ابن مسرة القرطبي ومرجعاً روحياً لطريقة «المريدين» الذين اشتهروا بثورتهم على الدولة المرابطة بزعامة ابن قسي أحد تلامذة ابن العريف نفسه.

وتبقى مدرستا اشبيلية وقرطبة أكبر مدارس الأندلس على الاطلاق، وهذا راجع ليس فقط إلى أن اشبيلية كانت تنافس قرطبة كعاصمة سياسية بل أيضاً لأنها كانت تزاحمها الصدارة في الميدان الثقافي نفسه، مما جعل الواحدة منهما تحاول البروز على الأخرى في ميدان خاص بها. ومع ذلك فقد وجد أبناء هاتين المدينتين، في إطار التفاخر الودي بينهما، طريقة تمكن من إبراز اللون الثقافي الذي يميز الواحدة منهما عن زميلتها. وهكذا فإذا كانت المدينتان قد احتضنتا معاً مختلف جوانب الثقافة العربية الاسلامية من علوم اللغة وعلوم الدين، وإذا كانت كل واحدة منهما قد ضمت شعراء وأدباء ورياضيين وفلكيين وأطباء وعلماء النبات والصيدلة، فلقد بقيت قرطبة مع ذلك غير اشبيلية، وبقيت اشبيلية غير قرطبة؛ أما قوام هذا التغاير الذي كان يفصل بينهما، في إطار من التداخل والتشابك، فهو أن مدرسة قرطبة كانت مدرسة «الفكر النظري»، بينما كانت مدرسة اشبيلية مدرسة «الفن والأدب» ذلك ما عبّر عنه أبو الوليد ابن رشد فيلسوف قرطبة، أبلغ تعبير، موجهاً الخطاب إلى صديقه ابن زهر، الطبيب الاشبيلي المعروف، في إطار مفاخرة بينهما حول المدينتين، قال ابن رشد مخاطباً ابن زهر: «ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حُملت إلى أشبيلية»[٢].

بالفعل كانت قرطبة مدرسة الفكر والنظر، وكانت اشبيلية مدرسة الفن والأدب، وألمرية مدرسة التصوف والعرفان، بينما احتضنت طليطلة وسرقسطة مدرسة الرياضيات والطبيعيات؛ ولكننا سنهضم قرطبة حقها، بل سنفرغ الفكر والثقافة في الأندلس من مضمونها التاريخي واشعاعهما العالمي، إذا نحن بقينا ننظر إليهما داخل إطار شبه الجزيرة الايبيرية وحدها. ذلك لأن مدرسة قرطبة إذا كانت تتميز عن غيرها من المدارس داخل الأندلس فإنها تميز الأندلس ككل - ومعها المغرب - عن بقية العالم العربي والاسلامي بالمشروع الثقافي الجديد الذي أخذ يتبلور فيها منذ تحولت من امارة

---

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، و(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، الفصل الثاني من القسم الرابع بصورة خاصة.

إلى خلافة ثالثة منافسة للخلافة العباسية والخلافة الفاطمية، مشروع ثقافي جديد حقاً، ومتميز فعلاً، عبّر عن نفسه بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن حزم وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد، وترددت له أصداء قوية في علوم اللغة والدين لدى شخصيات علمية بارزة مثل ابن مضاء القرطبي (في النحو) وأبي اسحاق الشاطبي الغرناطي (في أصول الفقه)، كما كانت له امتدادات في مجال الفلسفة في الفكر اليهودي والفلسفة الأوروبية اللاتينية (الرشدية اللاتينية).

ولما كان المجال هنا لا يسمح بالدخول في تفاصيل حول مكونات وخصائص هذا المشروع الثقافي، العربي الاسلامي، الذي احتضنته قرطبة، بله تتّبع امتداداته في الفكر اليهودي والفكر الأوروبي، فإننا سنقتصر على إبراز بعض جوانب الخصوصية في مدرسة قرطبة الفكرية والمشروع الثقافي الأندلسي الذي أنضجته. ولكن قبل ذلك لنضف ملاحظة أولية ثالثة نبرز من خلالها أحد المحددات الأساسية التي كان لها دور في بلورة هذا المشروع وطبعه بطابعه المميز. يتعلق الأمر هذه المرة بالعلاقة بين الايديولوجي والابستيمولوجي في التجربة الثقافية الأندلسية.

٣ ـ الايديولوجي والابستيمولوجي في المشروع الثقافي الأندلسي

بالفعل، لقد كان الفكر النظري في الأندلس والمغرب، الفكر الذي كانت قرطبة العاصمة مركز اشعاعه، يحمل سمات مشروع ثقافي متميز ـ داخل الثقافة العربية الاسلامية ـ عن مشروعين آخرين متنافسين ومتصارعين، طبعاً بصراعهما وتفاعلاتهما الفكر النظري في المشرق: المشروع العباسي والمشروع الشيعي الفاطمي الاسماعيلي. ولم يكن الصراع بين هذين المشروعين محصوراً في المستوى الايديولوجي وحده، بل لقد امتد إلى النظام المعرفي والأساس الابستيمولوجي. لقد كان المشروع الفاطمي امتداداً وتتويجاً للفكر الشيعي، وكان نظامه المعرفي يقوم على «العرفان» (= الغنوص) وتشترك معه في هذا الأساس الابستيمولوجي كل التيارات العرفانية التي عرفها الاسلام من متصوفة وفلاسفة باطنيين واشراقيين. أما المشروع الثقافي الذي رعته الدولة العباسية، انطلاقاً من عصر التدوين، أي مباشرة عقب قيامها، فقد تبلور من خلال جمع وإعادة بناء الموروث الثقافي، اللغوي والديني، المنحدر من العصر الجاهلي وصدر الاسلام، متخذاً من «البيان» أساساً ابستيمولوجياً له، «البيان» الذي أصبح يعني ليس فقط الإرسال الجيد الذي يعتمد القول البليغ، بل أيضاً رؤية للعالم تقوم على مبدأين أساسيين: الانفصال الذي تكرسه نظرية الجوهر الفرد المعتزلية الأشعرية والتجويز الذي تكرسه فكرة خرق العادة التي قال بها المعتزلة والأشاعرة معاً، هذا بالإضافة إلى اعتماد منهج خاص في انتاج المعرفة يعتمد المقاربة والقياس

والاستدلال بالعلامة والأثر (القياس النحوي والفقهي والاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين)[3].

لقد اكتسى الصراع بين هذين المشروعين الثقافيين مظهر النزاع بين «النصّيين» المتمسّكين بظاهر التنزيل ولا يقبلون التأويل إلا في الحدود التي تسمح بها المواضعة اللغوية، ولذلك يسميهم خصومهم بـ «أهل الظاهر»، وبين «العارفين» الذين «تنكشف» لهم ـ أو لإمامهم ـ حقائق التأويل وهم «أهل الباطن». وكان طبيعياً أن يوظف كل فريق ما يناسبه من «علوم الأوائل»، فاستعان أهل «البيان» بالمنطق الأرسطي وجوانب من علوم اليونان والفلسفة الأرسطية «البرهانية» بينما وظف أهل «العرفان» كل ما انحدر إلى الاسلام من التيارات القديمة وبالأخص منها الفلسفة الدينية الهرمسية. وهكذا انبعثت بنية المعتقدات القديمة السابقة على الاسلام لتقوم، هي والفلسفة اليونانية، بدور رئيسي في تأسيس «التغاير» و«الصدام» بين المشروعين الثقافيين، السني العباسي والشيعي الفاطمي تأسيساً يتجاوز البنية المعرفية الفوقية، أي الايديولوجيا السياسية والدينية، إلى البنية المعرفية التحتية، أي النظام المعرفي: الابستيمي (Epistèmé).

كان هذا في المشرق، أما في الأندلس والمغرب ـ وهما اللذان انفصلا عن الخلافة العباسية منذ قيامها ولم تستطع الخلافة الفاطمية السيطرة عليهما ـ فقد اتخذ التطور الفكرى فيهما مساراً آخر، وذلك بفعل جملة عوامل لعل أهمها ثلاثة:

ـ أولها غياب «الموروث القديم» فيهما، فلم تشهد الأندلس (ولا المغرب الذي ظلت مرتبطة بتاريخه منذ الفتح حتى سقوط غرناطة) أي انبعاث حقيقي لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في سوريا والعراق، وإلى حد ما في مصر. بل لقد قام الفتح الاسلامي فيهما بعملية «مسح الطاولة» كما فعل في شمال افريقية كلها. وإذا كان كثير من السكان الأصليين في الأندلس قد حافظوا على دينهم المسيحي أو اليهودي، فإنهم لم ينقلوا من ثقافتهم القديمة إلى الثقافة العربية الاسلامية أي شيء يستحق الذكر. وهذا راجع إلى أن الثقافة في الأندلس لم تكن قبل الفتح الاسلامي من الازدهار والقوة بحيث تستطيع فرض وجودها داخل ثقافة الفاتح. ذلك ما لاحظه أحد الأعلام الذين أنجبتهم قرطبة، صاعد الأندلسي، الذي سجل في سياق تأريخه للثقافة والفكر لدى الأمم السابقة على الإسلام ولدى الأمة الاسلامية

---

(٣) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، و ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥). انظر بالخصوص الفصل الثالث بعنوان: «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، والفصل الرابع بعنوان: «المدارس الفلسفية في المغرب والأندلس».

مشرقاً ومغرباً، أن الأندلس كانت «في الزمن القديم خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به»، ثم يضيف قائلاً: «ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك أيضاً لا يعنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك لبني أمية، بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلم»[4].

وهذا الذي سجله القاضي صاعد، سواء ما تعلّق منه بخلو الأندلس الاسلامية من موروث ثقافي قديم يزاحم التراث العربي الاسلامي أو ما تعلّق منه بربط بداية النهضة الثقافية فيها بتوطد الدولة الأموية على أرضها، قد أصبح الآن حقيقة تاريخية مسلّماً بها.

- ثانيها: استقلال الأندلس والمغرب عن الخلافة العباسية ودخولهما معها، ثم مع الخلافة الفاطمية، في صراع سياسي ايديولوجي، وبالتالي في منافسة ثقافية واسعة. فعلاً لم تنطلق النهضة العلمية في الأندلس انطلاقتها الحقيقية إلا في عهد عبد الرحمان الناصر (٣٠٠هـ/ ٩١٢ - ٣٥٠هـ/٩٦٢م) الذي جعل من «امارة بني مروان» في الأندلس خلافة أموية ثانية تنافس الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية وتنازعهما الشرعية. ولا بد من الاشارة هنا إلى أن الأندلس وبلدان المغرب قد ظلت منذ الفتح الاسلامي تتحرك ثقافياً في دائرة اسلام الفاتحين الأول، اسلام الصحابة والتابعين الذي يعتمد الرواية والنقل أساساً لاكتساب المعرفة سواء في مجال الدين واللغة أو في غيرهما من المجالات، وذلك على العكس مما حصل في المشرق حيث تعددت المذاهب في الفقه والكلام والنحو. وإذا كانت بعض التيارات السياسية والفكرية المتصارعة في المشرق قد ترددت لها أصداء في المغرب والأندلس، إما عن طريق «الدعاة» أو من خلال الرحلة المتواصلة إلى المشرق قصد الحج أو التجارة أو الدراسة، فإن أياً من تلك التيارات لم يتمكن من اكتساح الساحة ولا من فرض نوع ما من الهيمنة، بل لقد بقيت هذه التيارات الوافدة هامشية وظرفية، وما تمكّن منها من الصمود ظل محاصراً ضمن حدود ضيقة لا يتحرك إلا بسرية. وهكذا حافظت الأندلس والمغرب على استقلالهما الفكري والمذهبي محافظتهما على استقلالهما السياسي. لقد ظلت الساحة فيهما خالصة أو تكاد لإسلام «السلف»: عقيدة أهل السنّة في وضعها الأول، قبل قيام الأشعرية، وفقه الحديث وفتاوى الصحابة. وعندما قامت الدولة الأموية بالأندلس

---

(٤) انظر أيضاً نص المحاضرة التي ألقيناها في مركز الدراسات الاسلامية بجامعة اليرموك، اربد - الأردن، وهي بعنوان: «المشروع الثقافي العربي الاسلامي في الأندلس: قراءة في ظاهرية ابن حزم». وقد نشرت ضمن كتاب أصدره المركز المذكور، وأعيد نشرها في: مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد، المجلد ٢٢ (١٩٨٣ - ١٩٨٤).

عملت في أول عهدها بمذهب أهل الشام موطن بني أمية بالمشرق، مذهب الإمام الأوزاعي الذي لم يكن يختلف في شيء عن مذهب الفاتحين الأول من حيث اعتماد النقل والرواية. أما عندما اعتمد العباسيون في المشرق مذهب أبي حنيفة (مذهب أهل العراق) وظهر الإمام مالك بمظهر الخصم لدولتهم، ليس فقط بمذهبه الفقهي الذي يعتمد الحديث ضداً على مذهب أبي حنيفة الذي يعتمد الرأي، بل أيضاً ببعض مواقفه الشخصية السياسية الطابع التي عارض فيها العباسيين - عند ذاك لم تجد الدولة الأموية بالأندلس مانعاً في ترك المذهب المالكي ينتشر لتتبناه كمذهب رسمي للدولة. **وهكذا أصبح فقهاء المالكية بالأندلس يمارسون سلطة ثقافية واسعة ويقومون بمهمة التأطير الايديولوجي للرعية لصالح الدولة، دولة الأمويين في الأندلس.**

- ومن هنا العامل الثالث من جملة العوامل التي كان لها دور رئيسي في تحديد المسار الذي عرفه التطور الفكري في الأندلس: يتعلق الأمر **بالسلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتعليم**. وحتى لا نقف عند حدود وصف هؤلاء الفقهاء بأوصاف جاهزة مثل «التزمّت» فنحمّلهم مسؤولية «تضييق الخناق على الفكر الحر»... ونستريح، نرى أنه لا بد من التنبيه هنا إلى الأهمية القصوى التي كانت للعامل الايديولوجي في المجتمع الاسلامي مشرقاً ومغرباً. لقد كان السلاح الايديولوجي من أقوى الأسلحة، بل كان السلاح الأقوى الذي كانت الدولة والمعارضة معاً تحرصان على امتلاكه والامعان في استعماله. لقد كانت السيطرة الايديولوجية والهيمنة الثقافية هي «الطريق الملكية» للسيطرة المادية. وهكذا فإذا كنا نجد فقهاء المالكية في الأندلس، وقد كانوا ايديولوجيي الدولة هناك، يقفون موقفاً متشدداً من المذاهب الفقهية الأخرى والتيارات العقدية الكلامية والفلسفية التي كانت تفد من الشرق، إما في إطار الاتصال الثقافي العادي الذي لم ينقطع قط وإما في إطار النشاط السياسي للدعاة، سواء منهم الذين كانوا يعملون للدولة العباسية أو الذين كانوا ينشطون ضدها لحساب الحركة الشيعية والتيارات الباطنية، إذا كنا نجد فقهاء الأندلس يقفون بالمرصاد لهؤلاء وأولئك فيجب أن لا ننسى أن الأمر يتعلق من وجهة نظر «منطق الدولة» بعمل مشروع وضروري: العمل من أجل حماية الذات والدفاع عن النفس. وإذا تذكرنا أن المسجد، وخاصة الجامع، كان في البلاد الاسلامية ليس فقط مكاناً للعبادة بل أيضاً ميداناً للتدريس والدعاية الفكرية والسياسية، فهمنا لماذا كان الفقهاء يمنعون تدريس نوع من العلوم بين «عموم الناس»، أي في المساجد. وسنفهم الموقف أكثر إذا تذكرنا أن نوع «العلم» الذي تشدد الفقهاء في تضييق الخناق عليه هو «الفلسفة»، ولكن لا الفلسفة كما نفهمها اليوم، بل «الفلسفة» التي كانت موظفة توظيفاً ايديولوجياً سافراً، أعني الفلسفة الباطنية، الفيضية منها والإشراقية الصوفية. **إن ما منعه فقهاء الأندلس تحت اسم «الفلسفة» هو في الحقيقة والواقع ما**

كان يشكل الأساس «العلمي» لايديولوجيا الخصم: الفلسفة الفيضية وحمولتها الهرمسية.

ونحن عندما ننظر إلى موقف فقهاء الأندلس من «الفلسفة» هذ النظرة المتفهمة لا نفعل ذلك بهدف تبريره، بل نريد أن نرى من خلاله نتائجه التاريخية، النتائج التي «أرادها» التاريخ، وبالتأكيد لم يكن يريدها الفقهاء ولا كانوا يتوقعونها. ذلك أن تشديدهم الخناق على التيارات الكلامية والفلسفية الوافدة من الشرق قد جعل تطور الفكر النظري في الأندلس، وبالتحديد مدرسة قرطبة عاصمة الخلافة، يتحرر في آن واحد من هيمنة اشكاليات علم الكلام من جهة، ومن عدوى العرفان (الغنوص) من جهة أخرى. وقد كانت نتيجة ذلك أن انصرف الناس إلى الانكباب على دراسة ما كان النظر فيه مباحاً من العلوم القديمة أعني الرياضيات والفلك ثم المنطق، والتمكن في هذه العلوم قبل أن يرفع الحصار عن الفلسفة بمعنى: ما بعد الطبيعة. وهذا ما سجّله ابن طفيل حينما كتب يقول في مقدمة رسالته حي بن يقظان: «... ذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم فيها بعلوم التعاليم (= الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال... ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة...». ويحدّد صاعد الأندلسي تاريخ ابتداء اهتمام الناس في الأندلس بالعلوم القديمة (الرياضيات والفلك والطب) بوسط المائة الثالثة للهجرة، أي بعد حوالى قرن من تأسيس الامارة الأموية. أما الفلسفة فيحدد تاريخ ابتداء الناس بدراستها بوسط المائة الرابعة، حين «انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله، ابن عبد الرحمان الناصر لدين الله، وذلك في أيام أبيه، إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من بلاد الشرق عيون التآليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في بقية أيام أبيه، ثم في مدة حكمه، من بعده، ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة... فتحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذهبهم».

غير أن «تحرك الناس إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم» زمن عبد الرحمان الناصر لم يكن مجرد صدفة. لقد كان الأمر يتعلق في الواقع برفع الحصار، حصار الفقهاء ايديولوجيي الدولة، على علوم كانت ممنوعة ومحاربة. ولذلك فلا بد من النظر إلى هذا الحدث التاريخي الذي كان له ما بعده على أنه حدث أريد منه بالفعل أن يكون له ما بعده: إنه كان في واقع الأمر تدشيناً لاستراتيجية ثقافية هادفة، كانت جزءاً من انجازات عبد الرحمان الثالث، ثامن أمراء الأمويين بالأندلس، الذي تمكّن

من القضاء على الفتن الداخلية وابعاد التهديدات الخارجية (النصرانية) فبادر إلى إعلان نفسه خليفة وتسمى بـ «عبد الرحمان الناصر» سنة ٣١٦هـ. وبما أن الصراع الذي كان على الدولة الأموية أن تخوضه لم يكن مقصوراً على مواجهة المعارضة الداخلية والعدو النصراني، بل لقد كان عليها، وقد ارتفعت بنفسها إلى مستوى دولة الخلافة، أن تعدّ العدة لمواجهة الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية معاً في نفس الميدان الذي تتحركان فيه ضد بعضهما بعضاً وضد الدولة الأموية بالأندلس: الميدان الايديولوجي. وإذن، فلا بد من تحقيق الاستقلال في هذا الميدان بالذات. كيف لا والعصر عصر الايديولوجيا: عصر نجاح الدولة الاسماعيلية في تأسيس دولة وانشاء خلافة، شيعية فاطمية، وعصر انقلاب أبي الحسن الأشعري على أساتذته المعتزلة واعتناق مذهب «أهل السنّة والجماعة» والعمل على تأسيسه تأسيساً نظرياً حتى غدا يحمل اسمه وأصبح مذهب الدولة العباسية. لقد كان لا بد إذن من رفع الحصار على الفلسفة. **إن الحاجة، السياسية والايديولوجية، تدعو الآن إلى بلورة مشروع ثقافي اندلسي قادر على أن يقدم نفسه كبديل تاريخي للمشروع العباسي والفاطمي.** إن الخلافة ليست «موضوعة لخلافة النبوة» في «سياسة الدنيا» وحسب بل و «في حراسة الدين» كذلك وبالدرجة الأولى. إنها ليست سلطة سياسية وحسب بل هي أيضاً سلطة ثقافية. وإذا كان كل العباسيين والفاطميين قد بنوا سلطتهم الثقافية على توظيف الموروث الثقافي السابق على الاسلام فلماذا لا تعمد الخلافة الأموية الجديدة إلى توظيف نفس الموروث ولنفس الهدف؟ لا بد إذن من رفع الحصار على الفلسفة. وهكذا سيكون من حظ الفكر النظري في الأندلس أن الفلسفة فيها ستأتي في وقتها، أي بعد أن تمكن الناس من الرياضيات والفلك والطب والمنطق، وهي الفنون التي كانت تؤسس التفكير الفلسفي عند اليونان، لا بل العلوم التي تمهد للفلسفة «الحقيقية»، فلسفة أرسطو «المعلم الأول».

واضح مما تقدم إذن أن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق. وهكذا فبينما وقع اللجوء أولاً إلى الفلسفة الدينية الهرمسية من قبل الشيعة ثم إلى إلهيات أرسطو (الصحيحة والمنحولة) من قبل الدولة العباسية (المأمون وحلمه.. بيت الحكمة والترجمة) لتوظيفها في الصراع من أجل الهيمنة الثقافية بين العباسيين والشيعة من جهة، وفي معالجة الاشكاليات «الكلامية» من جهة أخرى، الشيء الذي لم يكن يمر بالضرورة عبر دراسة الرياضيات والطبيعيات بل كان يقفز مباشر إلى الإلهيات، بينما حصل هذا في المشرق سارت الأمور في الأندلس سيراً طبيعياً: إن ظهور الفلسفة في الأندلس بعد أن انكب الناس، لمدة قرن كامل، على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق، وبعيداً عن الخوض في الاشكالية الكلامية المركزية في الفكر النظري في المشرق، اشكالية التوفيق بين

«العقل» و «النقل»، قد مكّن دارسيها ـ أعني دارسي الفلسفة في الأندلس ـ من التحرر من القيود الثقافية التي عانت منها الفلسفة في المشرق منذ ظهورها فيه والتي لازمتها طيلة حياتها هناك حتى أصبحت مندمجة فيها وعنصراً أساسياً في بنيتها، تقصد بذلك العوائق الابستيمولوجية التي أورثها إياها علم الكلام من جهة والأساس الغنوصي للأفلاطونية المحدثة المشرقية من جهة أخرى. وكما سبق أن أبرزنا في دراسة سابقة فإن التحرر من علم الكلام في الأندلس قد حرر الخطاب الفلسفي هناك من اشكالية التوفيق بين «النقل» و «العقل»، بين الدين والفلسفة، تماماً مثلما أن التحرر من «الصيغة المشرقية» الغنوصية للأفلاطونية المحدثة قد حرر نفس الخطاب من توظيف العلوم في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، الشيء الذي انشغلت به المدرسة الفلسفية في المشرق. إن هذا يعني أن العلم سيعود، كما كان مع أرسطو، الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها.

من هنا نستطيع أن نفسر كيف أمكن لابن رشد، فيلسوف قرطبة، أن يتعامل مع أرسطو الحقيقي ويكون الشارح الأكبر له: لقد فعل ذلك لأنه نشأ في بيئة علمية شاء لها «تزمت» الفقهاء، أو على الأصح ايديولوجيا الدولة، أن لا تشتغل بالخوض في «ما وراء الطبيعة»، أي في إلهيات أرسطو، إلا بعد أن تمكنت من العلوم المؤسسة لها، العلوم الرياضية والطبيعية والمنطقية.

غير أن تعامل فيلسوف قرطبة مع أرسطو الحقيقي هذا النوع من التعامل الأصيل لم يكن سوى تتويج لمظاهر التجديد الذي عرفه الفكر النظري في الأندلس، الفكر الذي احتضنته قرطبة منذ عبد الرحمان الناصر وابنه الحكم المستنصر «مأمون» الخلافة الأموية هناك... إنها المظاهر التي سيكون علينا الآن إبراز بعض معالمها.

ثانياً: الأسس الابستيمولوجية للفكر النظري في الأندلس

عندما نتحدث عن الفكر النظري في الأندلس فإنما نعني بذلك المدرسة الفكرية التي قامت في قرطبة واضحة المعالم في أواخر عهد الأمويين وبقيت صامدة، وإن في صمت، على عهد المرابطين لترفع صوتها عالياً على عهد الموحدين الذين طوروا اتجاهها الفكري وعمموه ونسجوا عليه مشروعهم الايديولوجي. وكما سبق أن بيّنا فإن هذه المدرسة تدين بوجودها للحركة العلمية التي دشنها عبد الرحمان الناصر ورعاها ابنه الحكم المستنصر. وإذا كان المشروع الثقافي الذي تمخضت عنه الاستراتيجية الثقافية العامة التي قادت تلك الحركة العلمية لم يمط اللثام عن نفسه إلا بعد حوالي قرن من الزمان، وبالضبط مع ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ، فلأن نتائج البناء والتشييد في ميدان الثقافة والفكر لا تظهر إلا لاحقاً، وفي الغالب بعد جيلين أو أكثر.

أما مرحلة النضج فهي تتطلب وقتاً أطول. ذلك أن البنى الثقافية الجديدة لا تجد المكان فارغاً بل هي تصارع البنى القديمة التي لا تستسلم بسهولة، بل تظل تقاوم، تسكن وتنبعث، ولا تأخذ في التراجع والانكماش النهائي إلا بعد مراحل من التطور الذي يسلك في الغالب مساراً لولبياً.. ذلك ما حدث في الأندلس، حيث يمكن التمييز بين لحظتين في مسيرة المشروع الثقافي الذي احتضنته قرطبة وبشرت به: لحظة الاعلان عن الذات مع ابن حزم ولحظة تمام النضج مع ابن رشد. وبما أن المجال هنا لا يسمح بتحليل مكونات هاتين اللحظتين بتفصيل فإننا سنقتصر على إبراز أهم المعالم التي تميزهما.

١ ـ ظاهرية ابن حزم: رؤية نقدية ومنهج «برهاني»

درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمجرد فقيه ظاهري، مساجل حاد المزاج. وإذا أضيف عنصر آخر إلى شخصيته الثقافية فالغالب ما يبرز تحليله الدقيق للحب وسلوك المحبين الذي ضمّنه رسالته الشهيرة «طوق الحمامة». والواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل ينطوي على تعتيم ظالم ـ مقصود أو غير مقصود لا فرق ـ لواحد من أكبر المجددين في الفكر العربي الاسلامي يستحق بالفعل أن يعتبر مدشناً للحظة جديدة في تاريخ هذا الفكر. ذلك أن «ظاهرية» ابن حزم، «فقيه قرطبة»، منظوراً إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطّرت تفكيره وحددت له اتجاهه، وهي الملابسات التي حللناها في الصفحات الماضية، هي مشروع ايديولوجي مضاد وبديل لايديولوجيا الدولة الفاطمية ومذهب الدولة العباسية، هاتان الدولتان اللتان كانتا تتنافسان، في عداء تاريخي، على الأندلس، وتحاربان بالسلاح الايديولوجي خاصة الخلافة الأموية التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي الايديولوجي. أما إذا نظرنا إلى «ظاهرية» ابن حزم من الزاوية الابستيمولوجية المحض فإننا سنجدها مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس «البيان» ـ كنظام معرفي يؤسس فكر أهل السنّة معتزلة وأشاعرة ـ بالعمل على بنائه على «البرهان» (المنهج الاستدلالي الأرسطي ورؤاه العلمية الفلسفية) مع إقصاء «العرفان» الشيعي منه والصوفي اقصاء تاماً.

وبطبيعة الحال، فإن أهمية ابن حزم لا يتأتى إدراكها وتقديرها حق قدرها إلا بالمقارنة مع التيارات الفقهية والعقدية والفلسفية السائدة في عصره في العالم الاسلامي مشرقاً ومغرباً. ذلك أن ظاهريته، سواء في جانبها الهدمي أو في جانبها الانشائي، لا يمكن إدراك مضمونها التجديدي الذي يجعل منها لحظة متميزة في تاريخ الثقافة العربية إلا إذا نظر إليها من الزاوية الابستيمولوجية. وبعبارة أخرى أن النقد الايديولوجي الذي مارسه ابن حزم ضد المذاهب الفقهية والفرق الكلامية سيبقى عملاً ايديولوجياً

ظرفياً ما لم ينظر المرء إلى الأساس الابستيمولوجي الذي يصدر عنه هذا النقد. والواقع أن ما كان يركّز عليه ابن حزم نقده رغم طابعه السجالي، ليس الآراء والأطروحات، بل الأسس والأصول التي تقوم عليها، ومن هنا كانت ظاهريته ظاهرية نقدية أصولية وليست ظاهرية نصية اتباعية كما يفهم منها بعض الناس بسبب ربطها ربطاً ميكانيكياً مع ظاهرية داود الأصفهاني (٢٠٢ ـ ٢٧٠هـ). فعلاً يرتبط ابن حزم في مجال الفقه بالمذهب الظاهري الذي أسسه داود وابنه، غير أنه حتى في هذا المجال نفسه تبدو ظاهرية فقيه قرطبة ذات طابع خاص تماماً: انها تصدر عن رؤية شمولية للعقيدة والشريعة، رؤية تستلهم المنطق والعلوم الطبيعية والفلسفة.

ولا بد لإبراز شمولية الرؤية الحزمية من التذكير بموقفه من الأسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية البيانية في المشرق والتي كانت تتمحور حول ثلاثة مبادىء رئيسية:

(١) مبدأ الانفصال الذي تكرسه نظرية الجوهر الفرد التي قال بها المعتزلة وتبناها الأشاعرة والتي تُرجع أشياء العالم إلى «ذرات» متماثلة مستقلة بعضها عن بعض، يقوم بينها خلاء، لا تمتلك طبعاً ولا ماهية خاصة بها، ولا تؤثر في بعضها، بل إنما هي مجرد «حوامل» يخلقها الله ويخلق فيها أعراضاً لا تدوم ولا تبقى زمانين، بل يخلقها الله باستمرار. ومن هنا كان تدخل الإرادة الإلهية دائماً متصلاً (= الخلق المستمر)، فلا طبع ولا طبيعة ولا تأثير ولا سببية، وإنما أفعال إلهية مبتدأة أو متولدة صادرة كلها عن القدرة الإلهية بما في ذلك ما ينسب إلى الإنسان.

(٢) ومن هنا المبدأ الثاني الذي يؤسس الرؤية البيانية، السنّية المعتزلية/الأشعرية: مبدأ التجويز. ذلك لأنه لما كان كل شيء يصدر عن ارادة الله وقدرته، ولما كانت ارادة الله وقدرته لا يقيدهما شيء فإنه من الجائز «في العقل» أن يجمع الله بين الأشياء المتضادة والأشياء المتناقضة، كأن يجمع بين القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق، وبين الحجر الثقيل والجو دون حدوث الهوي أو بين الإدراك والعمى... كما يؤكد ذلك شيخ المعتزلة أبو الهذيل العلاف فضلاً عن الأشاعرة من بعده الذين جعلوا من «خرق العادة» أحد مبادئهم الرئيسية.

(٣) أما المبدأ الثالث من المبادىء التي يقوم عليها الفكر البياني فهو مبدأ منهجي ويعبر عنه بـ «القياس»: قياس الفرع على الأصل في الفقه والنحو والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام.

ينتقد ابن حزم هذه المبادىء ويرفضها ويشهّر بنتائجها: يرفض القول بالجوهر الفرد وما يترتب عنه من القول بالانفصال ويتبنى موقف الفلاسفة (أرسطو) فيؤكد أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير الجسم، فـ «كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما

اسمان معناهما واحد»، وأنه لا وجود للخلاء «ليس في العالم خلاء البتة وأنه كرة مصمتة لا تخلل فيها». كما يرفض القول بالتجويز الذي يترتب عنه انكار الطبائع وانكار السببية، ويرى أن «هذا المذهب الفاسد» لا أصل له في الشرع ولا في العقل مقرراً أن «الطبائع والعادات مخلوقة لله، خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل». أما القياس فهو، في نظره، لا يصح ولا يجوز إلا داخل أفراد النوع الواحد، أي داخل مجموعة يشترك أفرادها في طبيعة واحدة. أما عندما يتعلق الأمر بعناصر من مجموعات مختلفة لا تجمعها طبيعة مشتركة فلا يجوز قياس. ومن هنا كان القياس في الفقه والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام منهجاً فاسداً: ذلك لأن الفقهاء يقيسون أشياء على أشياء تختلف بالنوع بمجرد وجود شبه بينها، هذا في حين أن الشبه بين الأشياء لا يوجب استواءها في الأحكام. ولو كان الأمر كذلك لكان للأشياء كلها حكم واحد، لأنه ما من شيء إلا ويقوم بينه وبين غيره شبه ما. أما ترجيح شبه على آخر واعتباره علة من طرف الفقيه فهو مجرد ظن والشرع لا يجوز بناؤه على الظن، بل لا بد من القطع، والقطع لا يكون إلا بنص. أما استدلال المتكلمين، فهو استدلال فاسد كذلك، لأن طبيعة الشاهد (عالم الإنسان) غير طبيعة الغائب (عالم الإله)، فكيف يمكن الاستدلال بتلك على هذه وهما على طرفي نقيض: عالم الانسان هو عالم النقص والفساد بينما عالم الإله كله كمال ودوام.

واضح أن ما يرفضه وينتقده ابن حزم من وراء اعتراضه على المبادىء المعرفية المذكورة هو ما شُيد عليها من مذاهب فقهية وآراء عقدية كلامية، كانت تدخل في تكوين المشروع الثقافي الايديولوجي العباسي (مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي، وعلم الكلام المعتزلي منه والأشعري)، و «فقيه قرطبة» صريح في نقده الايديولوجي، إلى درجة الحدة، لهذه المذاهب والآراء كما يلمس ذلك كل من يقرأ كتابه الأصولي «الإحكام» أو موسوعته الفقهية «المحلّى» أو مصنفه الكلامي السجالي «الفِصَل»... مما لا حاجة لنا بالوقوف عنده هنا. فلنكتفِ إذن بالإشارة إلى ما يمكن اعتباره دعوة إلى «التمرد» و «الثورة» على المذاهب الفقهية «الرسمية»، وبالتالي على سلطة الدولة التي تستمد شرعيتها الدينية من تبنيها لأحد هذه المذاهب (الدولة العباسية). نقصد بذلك هجومه الحاد والعنيف على «التقليد»: تقليد المذاهب الفقهية. إنه يرى ويؤكد أنه «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً، حياً أو ميتاً، وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته». فالواجب على الانسان، إذا لم يكن من العلماء، أن يسأل هؤلاء عن رأي الشرع، وعلى هؤلاء أن يشرحوا له «الدليل» حتى يكون على بينة من الأمر فيقرر بنفسه فيما سأل عنه وبذلك يكون قد تحمّل مسؤوليته ومارس الاجتهاد حسب طاقته. يقول: «إن من ادعى تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأتِ به نص قرآن

ولا سنّة ولا اجماع ولا قياس وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل»، ويضيف قائلاً: «وليعلم كل من قلّد صاحباً أو تابعاً أو مالكاً أو أبا حنيفة أو الشافعي أو سفيان أو الأوزاعي أو أحمد (ابن حنبل) أو داود رضي الله عنهم، انهم يتبرأون منه في الدنيا والآخرة».

يبقى أن نقول كلمة عن نقده للأساس الابستيمولوجي لايديولوجيا الخلافة الفاطمية والفكر العرفاني على العموم. يقرر ابن حزم بقوة وحدّة «إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه... وان رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عمٍّ أو ابن عمٍّ على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام لا رمزٌ ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئاً لما بلّغ كما أُمر». هكذا ينسف ابن حزم الزوج ظاهر/ باطن الذي يتأسس عليه الفكر العرفاني شيعياً كان أو صوفياً. أما «الإلهام» الذي يدعيه العرفانيون عموماً فهو في نظر ابن حزم دعوى باطلة لا يمكن اثباتها، إذ لا يمكن اعتباره مصدراً لمعرفة تفرض نفسها على الناس جميعاً، لأن لكل شخص أن يدعي أنه حصل له إلهام ببطلان ما حصل لغيره دون أن يجد هذا الأخير ما يستند عليه في إثبات دعواه إلا ما يدعيه لنفسه. وإذا بطل «الالهام» بطل القول بـ «تعليم الإمام» لأنه لا شيء يؤكد لنا صحة ما يدعيه إلا كونه أُلهم به والإلهام باطل كما بيّنا.

يرفض ابن حزم إذن جميع الأسس المعرفية التي يقوم عليها الفكر الشيعي، الإمامي والباطني كما يرفض المبادىء التي تؤسس العقيدة «السنّية» التي تتبناها الدولة العباسية، فما هو البديل الذي يقدمه؟

ينطلق ابن حزم في بناء مذهبه الفكري العام (وليس الفقهي وحده) من المبدأ المعرفي التالي: «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل والحس». فبديهة العقل والحس تمكّننا من التمييز بين صفات الأشياء الموجودة ومن الاستدلال «على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها». هذا المبدأ يطبقه ابن حزم سواء في اكتساب المعرفة عن الطبيعة أو في اثبات العقيدة أو في فهم الشريعة.

اما أن تكون معرفتنا بالطبيعة وظواهرها راجعة إلى بديهة العقل والحس والمقدمات الراجعة إليها فهذا ما هو واضح من العلوم الكونية، وابن حزم لا يرى أي حرج في الأخذ بها بل يراها صالحة وضرورية للحياة الانسانية ما دامت مبنية على المشاهدة والتجربة والبرهان. واما أن تكون معرفتنا في ميدان العقيدة راجعة هي الأخرى إلى بديهة العقل والحس والمقدمات الراجعة إليها فهذا ما يشرحه ابن حزم

انطلاقاً من أننا نتأدى «من تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليه جارية» إلى إثبات «حدوث العالم وان الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته» وهذا أساس العقيدة. وأما في مجال الشريعة فلا بد من التمييز بين ما يطاله العقل وما لا مجال للعقل فيه. فنحن لا نتأدى بالعقل وحده إلى وجوب «أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً . . . أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً . . . فهذا لا مجال للعقل فيه، لا في ايجابه ولا في المنع منه» تماماً مثلما اننا لا نتأدى بالعقل، في مجال الطبيعة، إلى وجوب «أن يكون الانسان ذا عينين دون أن يكون ذا ثلاث أعين» فهذا أيضاً ما «لا مجال للعقل فيه لا في ايجابه ولا في المنع منه».
غير أن هذا لا يعني أنه لا مكان للعقل في الشريعة، كلا. إن أحكام الشريعة مثلها مثل قوانين الطبيعة: فكما اننا نتأدى من استقراء ظواهر الطبيعة إلى حكم عام نحكم به على الظواهر المماثلة التي لم يشملها استقراؤنا، فكذلك الشأن في الشريعة: فما فيه نص ظاهر فيه كظواهر الطبيعة يؤخذ به كمعطى من معطيات الشرع التي لا يجوز فيها تبديل ولا تغيير، لا بالقياس ولا بالإجماع ولا بغيرهما، وأما ما لم يرد فيه نص فالواجب أن نبحث له عن «الدليل» وذلك باستقراء النصوص الشرعية واستخلاص إحدى مقدمتي الدليل. أما المقدمة الثانية فهي إذا لم تكن نصاً شرعياً فهي قضية عقلية أولية. وهكذا تنقسم مقدمات الدليل عند ابن حزم، وهي مقدمات البرهان في الشرع عنده إلى أربعة أصناف: مقدمتان تكون كل واحدة منهما نصاً شرعياً، ومقدمتان إحداهما نص شرعي والأخرى قضية عقلية أولية، ومقدمتان إحداهما اجماع والأخرى أمر شرعي بوجوب طاعة الاجماع، وأخيراً مقدمتان تكون الواحدة منهما حكماً كلياً والأخرى حالة خاصة واقعة تحته. ومن هذه المقدمات يركّب قياس برهاني.

تلك هي طريقة بناء الدليل و «البرهان» في الشرعيات عند «فقيه قرطبة» الذي يؤكد أنه «لا سبيل إلى معرفة شيء من احكام الديانة أصلاً إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة (= وجوه تركيب مقدمات الدليل)، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرنا». وهكذا فالأصول عند ابن حزم ثلاثة: الكتاب والسنّة والدليل. أما القياس فهو باطل كما بيّنا. وأما الإجماع فلابن حزم فيه رأي خاص: إنه لا يعني عنده اجماع الفقهاء، في هذا العصر أو ذاك، فهذا غير ممكن ولا يجوز، وإنما الاجماع عنده هو إما اجماع المسلمين على ما هو منصوص عليه من العبادات كالصلاة والصيام . . . الخ، وإما اجماع الصحابة على شيء سمعوه عن النبي وشاهدوه يفعله أو عرفه عنهم من لم يشهد النبي: «فهذان قسمان للإجماع لا سبيل أن يكون الاجماع خارجهما».

الدليل إذن «مأخوذ من النص والاجماع، فلا رأي ولا قياس» والاجماع «لا

يكون إلا عن نص» يقرر أن الصحابة أجمعوا على كذا بعينه. . . فكل أحكام الدين تعود إذن إلى النص.

هل هذا تضييق وتشديد؟ كلا، ان ابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذا الشكل يوسع من دائرة المباح إلى أوسع حد. إنه يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة وأن العقل لا يحلل ولا يحرّم، ثم لما جاء الدين نص على أشياء بأنها فرض وعلى أخرى بأنها حرام وأما الباقي فكله مباح، ثم يضيف «هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد فلا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي».

وبعد فقد نوافق ابن حزم وقد نخالفه ولكننا لا نملك إلا أن نسجل أنه دشن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الاسلامية: نقد عام وشامل للعرفان بنوعيه الشيعي والصوفي، منهجاً ورؤية، ونقد عام وشامل كذلك لعلم الكلام، قضايا ومنهجاً، وللقياس الفقهي والتقليد. وهو في هذا النقد الشامل لم يكن يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل تجاوز أزمات النمو في الثقافة العربية واقتراح مسلك جديد لإعادة التأسيس قوامه تأسيس البيان على البرهان واقصاء العرفان اقصاء تاماً. وفي عملية اعادة التأسيس هذه يدعو ابن حزم إلى اعتماد القياس الجامع والاستقراء منهجاً، في العقيدة كما في الشريعة، كما يدعو إلى الأخذ بعلم عصره (طبيعيات أرسطو) واتخاذه أساساً لتشييد رؤية بيانية عالمة جديدة تحترم مبادىء الدين كما جاء بها النص وتفسح المجال للتحرك عقدياً وعملياً ضمن دائرة المباح الواسعة والتي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطور المجتمع.

وإذن فالأمر يتعلق لا بـ «ظاهرية» نصية متشددة تضيّق من مجال العقل، كما قد يُعتَقد، بل بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور فمباح متروك لعقل الانسان، لحريته واختياره.

هذه النزعة النقدية العقلانية التي تروم تأسيس البيان على البرهان، رؤية ومنهجاً، هي ما سينكبّ ابن رشد على انضاجها واستخلاص النتائج الضرورية منها.

٢ ـ العقلانية الرشدية واعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة

لم يكن من الممكن لـ «ظاهرية» ابن حزم أن تحقق ما كانت تصبو إليه من الانتشار والهيمنة الثقافية في وقت كانت فيه الدولة الأموية، التي كان ينطق باسمها ويحمل مشروعها الايديولوجي، تلفظ أنفاسها الأخيرة. لقد كانت «ظاهرية» ابن حزم عبارة عن مشروع ايديولوجي كلي ومتكامل يطمح إلى تعميم نفسه على المجتمع

ككل، فكان لا بد من سلطة سياسية تفرضه. وقد كان ابن حزم يعرف أن المذاهب الفقهية التي تصبح «قانوناً» للمجتمع لا تنتشر إلا بسلطة الدولة فكان يقول: «إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان، مذهب مالك بالمغرب ومذهب أبي حنيفة بالمشرق»، وأما مذهبه هو فقد لمس بنفسه أن الدولة التي كانت مؤهلة لفرضه بقوتها قد انتهى أمرها ولم يعد من الممكن بعثها، فانتهى به الأمر إلى المرارة واليأس فكتب يصف حاله قائلاً: «وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر: أزهد الناس في عالِمٍ أهله، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: لا يفقد النبي حرمته إلا في بلده، وقد تيقّنا ذلك بما لقيه النبي ﷺ من قريش».

غير أن المشاريع الفكرية الكبرى، التي تعتمد النقد وتهدف إلى التغيير لا تموت بموت صاحبها، بل هي تحتاج فقط إلى «بعض الوقت»، إلى اللحظة التاريخية المناسبة. و «ظاهرية» ابن حزم كانت من هذا النوع من المشاريع، ولذلك فليس غريباً أن نجدها تصبح بعد أزيد قليلاً من نصف قرن أساساً لحركة سياسية ثورية قادها في المغرب المهدي بن تومرت ابتداء من عام ٥١١هـ ضد دولة المرابطين المغربية التي كان قد استنجد بها كبراء الأندلس من علماء وفقهاء ووجهاء لجعل حد لوضعية التمزق التي عرفتها مع ملوك الطوائف، مباشرة بعد سقوط الدولة الأموية. وعلى الرغم من أن الجهاز الاداري والسياسي في دولة المرابطين (القادمين من الصحراء) كان خاضعاً لنفوذ فقهاء المالكية الذين كانوا على قدر كبير من «التزمّت» الفكري، فإن «الحضارة والترف والنعيم» ـ بتعبير ابن خلدون ـ سرعان ما تسرَّبت إلى بلاطهم ومنه إلى الحياة الاجتماعية التي أصابتها «عدوى التفسخ». لقد قام ابن تومرت ضد هذه الوضعية فاتهم المرابطين بالانحراف عن الدين الصحيح، مقيماً دعوته على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» متهماً المرابطين بـ «التقليد» و «التجسيم» منكراً عليهم اعتماد «القياس». فمن جهة اتخذوا أقوال أيمة مذهبهم المالكي أصولاً يقيمون عليها فنزعوا إلى التقليد تاركين الأصول من كتاب وسنّة، ومن جهة أخرى بنوا عقيدتهم على الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي يؤول إلى قياس صفات الله على صفات الانسان وذلك هو التشبيه والتجسيم في نظره.

من هذا المنطلق الذي يرتبط مباشرة بالأساس الابستيمولوجي لـ «ظاهرية» ابن حزم سار ابن تومرت بحركته إلى نهايتها، إلى تأسيس الدولة الموحدية التي ستستعيد ضمن استراتيجيتها الثقافية نفس المشروع الحزمي. هكذا سيجد المذهب الفقهي «الظاهري» الذي نادى به فقيه قرطبة السلطان الذي يفرضه، سلطان الدولة الموحدية التي ما ان تمكنت من الأمور في المغرب والأندلس حتى أخذت تضيّق الخناق على المذهب المالكي وكتب الفروع داعية الناس إلى العمل بالأصول: القرآن والحديث.

وقد بلغت هذه السياسة الثقافية الجديدة أوجها مع يعقوب المنصور ثالث خلفاء الموحدين (توفي سنة ٥٩٥هـ) الذي في أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب (= المالكي). . . وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي (= القياس) والخوض في شيء منه وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة. . . وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب (= والأندلس) مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث.

ليس هذا وحسب، فالسياسة الثقافية التي سار عليها الموحدون والتي لم تقتصر على صدّ الناس عن «الفروع» و «التقليد» والدعوة إلى الأصول، إلى «الظاهر من القرآن والحديث»، قد انفتحت أيضاً على «علوم الأوائل» فرفعت الحصار مرة أخرى عن الفلسفة وجدّت، على عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وولده يعقوب المنصور المذكور، في جمع كتب الفلسفة والعلوم القديمة حتى اجتمع له منها مثل ما اجتمع للحكم المستنصر، الخليفة الأموي الذي تحدثنا عنه قبل. ولم يكن الخليفة الموحدي يجمع الكتب للزينة بل لدراستها فلقد كان هو نفسه من دارسي الفلسفة المهتمين بعلومها، وقد لاحظ «قلق عبارة أرسطو» و «غموض أغراضه» فكلف فيلسوف قرطبة أبا الوليد ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) بتلخيصها وشرحها، الشيء الذي كان يعني العودة إلى «الأصول» في ميدان الفلسفة وترك «تقليد» فلاسفة المشرق فيها.

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن ملوك المغرب كانوا، منذ قيام دولة المرابطين بزعامة يوسف بن تاشفين الذي ضم الأندلس إلى امبراطوريته، يعينون ولاة عهدهم نواباً عنهم في الأندلس. وهكذا كان إعداد ولي العهد يتم في الأندلس وسط علمائها وفلاسفتها. وإذن فالعلاقة بين المدرسة الفكرية التي احتضنتها قرطبة على عهد الأمويين وبين السياسة الثقافية التي سار عليها الموحدون علاقة مباشرة وعضوية، ذلك أنه في قرطبة وعلى يد علمائها وفلاسفتها تكوّن خلفاء الدولة الموحدية المستنيرون، ومن رجال الفكر فيها كان يتكوّن بلاطهم العلمي. ليس هذا وحسب بل لا بد من الإشارة إلى أن نفس العوامل التي حددت للمشروع الثقافي الأندلسي على عهد الأمويين اتجاهه وأعطته مضمونه، هي التي ستتحكم في توجيه السياسة الثقافية للدولة الموحدية، نقصد بذلك على الخصوص استمرار التنافس والصراع بين الخلافة الموحدية من جهة وكل من الخلافتين الفاطمية والعباسية، وهو الصراع الذي ظل يشكل أحد «الثوابت» المحددة لسياسة الدولة في الأندلس والمغرب.

بعد التذكير بهذه المعطيات التاريخية التي كان لا بد من استحضارها لإبراز الاتصال بين لحظة ابن حزم ولحظة ابن رشد ننتقل إلى عرض المعالم الرئيسية في

اللحظة الرشدية، مركّزين على الجانب الابستيمولوجي كما فعلنا بالنسبة للحظة الحزمية.

لعل أول ما يجب لفت النظر إليه هو أن الخطاب الرشدي إذ يستعيد مشروع ابن حزم كمنطلق واتجاه يتجاوزه كمنهج ومضمون. وهذا التجاوز لا يعكس فقط التطور الذي حصل في الفكر النظري بالأندلس خلال الفترة التي تفصل بين الرجلين، بل يعكس كذلك ما عرفه الفكر النظري في المشرق من تحولات في الفترة نفسها. ذلك أنه سيكون على ابن رشد أن يواجه وضعية لم تكن قائمة أيام ابن حزم، سيكون عليه أن يواجه توفيقية ابن سينا وميولها الغنوصية وهجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، هذا بالإضافة إلى المهمة الرسمية العلنية التي كلف بها، مهمة «رفع القلق عن عبارة أرسطو».

من هنا سنجد ابن رشد يتحرك في واجهات أربع رئيسية: (١) شرح أرسطو وتقريبه «إلى افهام عموم الناس». (٢) الكشف عن «انحرافات» ابن سينا عن أصول الفلاسفة وعدم التزامه الطريقة البرهانية. (٣) الرد على الغزالي، أولاً ببيان «تهافت» اعتراضاته على الفلاسفة، وثانياً ببيان انحراف طريقة الأشاعرة عن الطريقة التي قصد بها الشارع مخاطبة الجمهور وقصورها عن بلوغ مرتبة اليقين. (٤) التنظير لمنهجية جديدة في الكشف عن «مناهج الأدلة في مناهج العلة» منهجية «الأخذ بالظاهر»، مع مراعاة «مقصد الشرع»، ومن خلال ذلك اعادة ترتيب العلاقة بين الحكمة والشريعة على أساس أن لكل منها أصولاً وطريقة في الاستدلال خاصة وإن كانا يلتقيان عند الهدف: الحث على الفضيلة.

لنقل كلمة حول كل واحدة من هذه «القارات» التي تحرك فيها فكر ابن رشد:

١ ـ لعل أبرز ما يتميز به فكر ابن رشد هو نظرته الشمولية ومنهجه الأكسيومي، أعني حرصه الدائم على النظر إلى الأجزاء من خلال الكل الذي تنتمي إليه. وبدون شك فإن هذا المنهج الفكري، الرياضي الطابع، هو من نتائج انكباب دارسي العلوم القديمة في الأندلس على دراسة الرياضيات والمنطق متحررين من المساجلات الكلامية واشكالية التوفيق بين العقل والنقل، كما أبرزنا ذلك من قبل. وهكذا فعندما انصرف ابن رشد إلى شرح أرسطو أخذ يتعامل معه لا كموضوعات، بل كمنظومة متكاملة: لقد كان يقرأ أرسطو بواسطة أرسطو نفسه، أي بالرجوع إلى جملة آرائه وإلى الأصول التي بنيت عليها والمقارنة بينها مما مكّنه من تخليص فلسفة المعلم الأول من التحويرات والتأويلات التي تعرضت لها على يد الشراح، وابن سينا منهم خاصة. ومن هنا يمكن القول، وهذا ما يلمسه القارىء المتفحص لشروح ابن رشد، ان اعجاب فيلسوفنا بأرسطو لم يكن راجعاً دوماً إلى تأييده له في هذا الرأي أو ذاك، بل إلى رغبته في ابراز

كيف أن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية. وبعبارة أخرى ان ما كان يشد ابن رشد إلى أرسطو شداً هو منهجه البرهاني الذي كان يرى فيه المنهج الأسمى القادر وحده على تحصيل العلم واليقين.

٢ ـ من هنا نفهم الأساس الذي ينطلق منه ابن رشد في نقده للشيخ الرئيس ابن سينا. إن الشيخ الرئيس في نظر فيلسوف قرطبة لم يكن يلتزم المنهج البرهاني في عرضه لآراء الفلاسفة بل استعمل طريقة المتكلمين، طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، هذا النوع من الاستدلال الذي يجمع بين عالمين مختلفين تماماً، عالم الغيب وعالم الشهادة، هذا في حين أن هذا النوع من الاستدلال لا يصلح، كما يقول ابن رشد، «إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب». وعلى أساس هذا النقد المنهجي لطريقة ابن سينا يرفض فيلسوف قرطبة جميع المفاهيم التي وظفها الشيخ الرئيس في التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة، وهي في جملتها عبارة عن قيمة ثالثة قوامها الجمع بين مفهومين متناقضين، مثل «القديم بالذات الحادث بالزمان» و«الممكن بذاته الواجب بغيره» و«العلم بالجزئيات على نحو كلي» و«القول بإمكانية صدور الكثرة عن الواحد عن طريق الفيض»، إلى غير ذلك من المفاهيم السينوية التي ينتقدها ابن رشد ويرجع بها إلى قياس الشاهد على الغائب.

٣ ـ أما في ردوده على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة فهو يبين كيف أن هذا الأخير لم يكن يعرف مقالات الفلاسفة من نصوصهم بل انما اطلع عليها من خلال أقاويل ابن سينا «فلحقه القصور من هذه الجهة» ذلك أن كلام الفلاسفة «ينبني على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سُلِّم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها»، اعتراضات الغزالي عليهم. والفلاسفة في نظر ابن رشد لا يعارضون الدين كما يزعم الغزالي: «... فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادىء الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك». والغزالي لا يحترم هذا المبدأ إذ هو يعترض على الفلاسفة دون «أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم هو إبطالها» ولذلك كانت «أكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض» وهذا النوع من الاعتراض هو «أضعف الكلام وأخسه لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي».

وعلى العكس مما فعله الغزالي ازاء الفلاسفة فإن ابن رشد يلتزم في نقده

للأشاعرة عرض الأصول والمقدمات التي بنوا عليها مذهبهم مبيناً، من خلال فحص دقيق لها: «ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان. . . بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. وقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم. . . ». وهكذا يبدو واضحاً أن ما سيركز عليه ابن رشد نقده هو المبادىء الابستيمولوجية التي تؤسس علم الكلام الأشعري والتي تعرفنا عليها سابقاً: مبدأ الانفصال وما يترتب عنه من انكار ثبوت الاعراض، ومبدأ التجويز وما يفضي إليه من انكار وجود الأسباب الضرورية للمسببات. . . أما المبدأ الثالث، وهو قياس الغائب على الشاهد، فقد رأينا كيف عارض ابن رشد ابن سينا بسبب استعماله للجمع بين عالمين مختلفين تماماً. إن اعتماد الأشاعرة في بناء عقيدتهم على هذه المبادىء قد جعل طريقتهم لا ترقى إلى مستوى البرهان فتقنع العلماء والفلاسفة ولا تتقيد بـ «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها» فتنفع في إفهام العامة، بل انها تشوش اذهان الجمهور وتستثير اعتراض الفلاسفة، وهي «إذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة».

٤ ـ من هنا ننتقل إلى الواجهة الرابعة التي تحرك فيها ابن رشد: التنظير لمنهجية «الأخذ بالظاهر» حيث يرتبط مباشرة بابن حزم مع العمل على تطوير ظاهريته بحيث تصبح مرجعيتها ليس النصوص وحدها بل «مقصد الشرع» كذلك مما سيضفي عليها طابعاً «برهانياً» أكثر تماسكاً. تعتمد هذه الطريقة، كما رأينا عند ابن حزم، الوقوف عند ظاهر ألفاظ الشرع وعدم التجاوز بالتأويل ـ فيما لا بد فيه من تأويل ـ «اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية» مع التقيد بحدود المواضعة اللغوية المعروفة عند العرب، واللجوء فيما خفي معناه إلى استقراء الفاظ الشرع كما أكد على ذلك ابن حزم، ويضيف ابن رشد إلى هذا وذاك ضرورة مراعاة «مقصود الشرع». وباعتماد هذه المنهجية يتأدى ابن رشد إلى اقرار التوافق والانسجام بين ما تقرره طريقة الشرع البيانية وما تثبته طريقة الفلاسفة البرهانية. وهكذا يقول: «إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت (الطريقة التي نبّه القرآن عليها في اثبات حدوث العالم ووجود الصانع) تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله ولنسمِّ هذه الطريق «دليل العناية»، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسمِّ هذه «دليل الاختراع». وهذه الطريقة التي تعتمد دليل العناية ودليل

الاختراع في اثبات وجود الله والتي تناسب أفهام الجمهور نظراً لبساطتها ووضوحها وتوافق أدلة الشرع لورود ما ينبّه عليها، هي «بأعيانها طريقة الخواص. . . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه بالحس إلى ما يُدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط (كثرة الجزئيات التي يطلعون عليها) بل ومن التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه».

وبتطبيق هذه المنهجية في معالجة القضايا الأخرى التي طرحها المتكلمون يتبين، بالدليل الشرعي والبرهاني، أن انكارهم للطبائع ولتأثير الأسباب في المسببات وطريقة فهمهم للقضاء والقدر. . . الخ «هي تأويلات مبتدعة» لا سند لها من ظاهر النصوص ولا من مقصود الشرع. ويخلص ابن رشد من كل ذلك إلى تأكيد الحقيقة التالية وهي أنه لا تعارض ولا تناقض بين الحكمة والشريعة بل «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة» وأنه وان استقل كل منهما بمقدماته وأصوله ومنهاجه في الاستدلال فإنها يفضيان إلى هدف واحد هو اكتساب الفضيلة، انهما يهدفان كلاهما إلى الحق «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». وإذن، فإذا وجد رأي يخالف الدين وينسب إلى الفلسفة أو يعارض الفلسفة وينسب إلى الدين فإنه «إما رأي مبتدع في الشريعة لا من أصلها (كآراء المتكلمين جملة) وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها» (كتأويلات ابن سينا).

* * *

وبعد، فلم يكن هدفنا من هذه العجالة استقصاء مناحي التجديد والخصوصية في المدرسة الفكرية التي احتضنتها قرطبة المجيدة ونشرت اشعاعها على الأندلس والمغرب، وإنما أردنا أن نساهم في إحياء هذه الذكرى، الذكرى المئوية الثانية عشرة لبناء جامعها الخالد الذي لم يكن مكاناً للعبادة وحسب بل قاعة للدراسة والمحاضرة، بالتذكير ببعض مظاهر الأصالة في فكر كل من فقيه قرطبة وفيلسوفها اللذين كانا يترددان إلى هذا الجامع ليس لأداء الفروض الدينية وحدها، بل لأداء الفروض الفكرية أيضاً، لممارسة التفكير الحر، المجدد الخلاق. إن عظمة قرطبة لا تشهد عليها آثارها المعمارية ونقوشها الرائعة وحسب بل يقوم شاهداً عليها كذلك ما خلفته لنا من علماء كبار وفلاسفة أحرار من أمثال ابن حزم وابن رشد اللذين طبعا مدرسة قرطبة بنزعة نقدية عقلانية خلّاقة وأورثونا فكراً حراً رحب الآفاق ما أحوجنا إلى العناية به واستلهامه. فعسى أن نتمكن وجميع الذين لهم حق في هذا الإرث الفكري الخصب من التعاون على إحيائه واعادة الارتباط به عبر قراءة علمية تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا وللأجيال اللاحقة في نفس الوقت، مثله مثل كل تراث انساني خالد.

الفصل التاسع

النزعة البرهانية في المغرب والاندلس(*)

- ١ -

يقول ابن باجة في كتابه شروحات على السماع الطبيعي (= كتاب الطبيعة لأرسطو) ما نصه: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة (قبل أرسطو) قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية»، فجاءت أقاويلهم «أقاويل مشكلة بعضها سوفسطائية... وبعضها جدلية واقناعية... ولذلك اضطره الأمر (يعني أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الاراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان فليس يعتد بها لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع حتى ان منهم من يبطل وجودها بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان»[1].

يفصل ابن باجة إذن، كما فعل أرسطو، بين الأقاويل التي يقصد بها اقناع المخاطب بصحة أو فساد رأي معين بقطع النظر عما إذا كان ذلك الرأي في نفسه

(*) محاضرة ألقيت في تموز/ يوليو ١٩٩٠، في إطار ندوة نظمتها جامعة مدريد المستقلة في المرية - اسبانيا.

(١) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، شرح على السماع الطبيعي، لأرسطوطاليس، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٦ - ١٧.

صحيحاً أو غير صحيح، وبين الأقاويل التي يقصد بها «اعطاء أسباب» الموضوعات التي تتناولها. الصنف الأول يعتمد المغالطة أو الخطابة أو الجدل وهدفه التأثير في السامع وليس اقرار حقيقة من الحقائق، أما الثاني فيعتمد البرهان وهدفه بناء الحقيقة، أي المعرفة الصحيحة اليقينية، وبلغة أرسطو: «العلم». أما وسيلته فهي ربط المسببات بأسبابها. وفي هذا يقول أرسطو: «اننا نمتلك العلم بالشيء علماً مطلقاً وليس بالعرض كما في الطريقة السوفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي وجد الشيء وعلمنا أن هذه العلة هي علة ذلك الشيء وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه»[٢].

وهذا الفصل الذي يقيمه ابن باجة بين الأقاويل السوفسطائية والجدلية ومنها أقاويل المتكلمين في الإسلام، وبين الأقاويل البرهانية التي تعتمد البرهان فتبحث في الأسباب الطبيعية بهدف بناء العلم الطبيعي، يسجل مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية. انها بداية المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة: ابن رشد. ويهمنا هنا أن نبرز خصوصية هذه المدرسة البرهانية الرشدية واشعاعها على الثقافة الأندلسية وما كان لها من امتدادات مباشرة خارج الفلسفة وعلومها.

- ٢ -

من المبادىء المقررة في منهجية دراسة تاريخ الفكر أن ما يميز تفكيراً معيناً ليس الموضوع الذي يتناوله ولا الأفكار والنظريات التي يدلي بها بل «إن الأهم من ذلك هو الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي إليه»[٣]. وهذا في نظرنا ما يجب اعتباره عند ابراز خصوصية النزعة البرهانية الرشدية: إنها نزعة تصدر عن روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الاكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله. إنها تستعيد بدون شك، وبصراحة والحاح، النظرة الأرسطية وتتبنى المنظومة العلمية الفلسفية التي شيدها أرسطو وتتمسك بمنهجه البرهاني. ولكننا سنظلم ابن رشد إذا نحن حكمنا عليه بالتبعية لأرسطو، منهجاً ورؤية، وسكتنا عن الأهمية البالغة التي تكتسيها نزعته البرهانية داخل المناخ الثقافي العام الذي كان سائداً في عصره، وعن اشعاعاتها وامتداداتها اللاحقة في الأندلس والمغرب أولاً ثم في أوروبا اللاتينية بعد ذلك.

---

(٢) Aristote, *Les Seconds analytiques I* (271), g. 9-20.

(٣) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1935), tome 1, p. 10.

لقد كانت حقول الفكر النظري العربي على عهد ابن رشد ثلاثة رئيسية: الكلام والفلسفة وعلومها من جهة أولى والفقه وأصوله من جهة ثانية والتصوف النظري من جهة ثالثة. وما كان يجمع هذه الحقول من الناحية الابستيمولوجية، أعني الأساس الذي يقوم عليه انتاج المعرفة فيها، هو غياب الطريقة البرهانية العلمية إما جزئياً كما في الفلسفة (التي كانت سائدة، فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراقيين) وإما كلياً كما في علم الكلام حيث ساد المنهج الجدلي والسوفسطائي المعتمد على المماثلة والاستدلال بالشاهد على الغائب، أما في الفقه فقد ساد القياس، قياس فرع على أصل، وهو يفيد مجرد الظن. وأما التصوف فمنهجه معروف وهو «العرفان» الذي يلغي العقل ولا يعترف به. وغياب الطريقة البرهانية معناه عدم اعتبار مبدأ السببية، أو على الأقل عدم التقيد به تقيداً صارماً. وهذا ما كان يطبع الثقافة العربية آنذاك. لقد كانت السيادة لـ «الجواز» و «الامكان» في العقليات، ولـ «الظن» في الفقهيات. وستأتي النزعة البرهانية الرشدية لتعمل من خلال فيلسوف قرطبة ومن خلال من انخرطوا معه فيها للتبشير بمشروع فكري جديد يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات فينقل تلك من «الرأي» إلى اليقين، ويرتفع بهذه من الظن إلى «القطع». وهكذا يبدو واضحاً أن دعوة ابن رشد إلى التزام الطريقة البرهانية في التفكير ودفاعه العنيد عن السببية كانا في الحقيقة نضالاً من أجل «قلب» الأوضاع المعرفية في الثقافة العربية في عصره من حالة «اللاعلم» إلى حالة «العلم»، نضالاً من أجل تنصيب العقل إماماً ومرجعية في كل من العقليات والشرعيات. وبعبارة أخرى كان المشروع الرشدي يرمي إلى اعادة بناء المعقولية في كل من الفلسفة والدين على أساس برهاني، كل حسب مبادئه وأصوله. والفقرات التالية توضح ذلك توضيحاً.

- ٣ -

عمل ابن رشد في مجال العقليات على واجهتين متكاملتين: فمن جهة عمل على شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها بقصد تقريبها إلى الناس و «رفع القلق عن عباراتها أو عبارات المترجمين»، وبيان ما ليس منها وما لا يمكن أن ينسجم مع سياق تفكير صاحبها مما أقحمه فيها الشراح القدماء من اتباع الأفلاطونية الحديثة. ومن جهة أخرى عمل على الرد على الغزالي في ادعائه أن الفلاسفة لم يتقيدوا بما اشترطوه في الطريقة البرهانية وأن آراءهم قابلة بالتالي للنقض والإبطال كما بيّن ذلك في كتابه الشهير تهافت الفلاسفة. وهنا لم يقتصر فيلسوف قرطبة على بيان تهافت ادعاءات الغزالي بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك فبيّن أن هذا الأخير لم يتعرف على الفلسفة إلا من خلال كتب ابن سينا الذي خلط بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين متبنياً مفاهيمهم واشكالاتهم معتمداً مثلهم الاستدلال بالشاهد على الغائب فكانت النتيجة

أن «مزج علمه الإلهي بكلامهم» فجاءت أقواله «دائماً وسطاً بين المشائين والمتكلمين». وأكثر من ذلك تبنّى ابن سينا في إلهياته نظرية الفيض التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون المنحرفون عن أفلاطون نفسه، فضلاً عن أرسطو، فجاءت إلهياته الفيضية تلك «كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم وكلها أقاويل ليست تبلغ مرحلة الاقناع الخطابي فضلاً عن الجدلي»[4].

ويلخص ابن رشد موقفه من الغزالي وابن سينا وطريقتهما في عرض آراء الفلاسفة قائلاً: «وأنت ـ أيها القارىء ـ يجب أن تفهم أنه متى جرّدت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية، ولا بد أن تكون منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة. . . ولذلك ما نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب (= تهافت الفلاسفة) وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها إلا أنه مغيّر لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم» ثم يضيف قائلاً: «فالذي صنع ـ الغزالي ـ من هذا، الشرُّ عليه أغلب من الخير في حق الحق. ولذلك، علم الله، ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا الشر اللاحق بالحكمة. وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[5].

و «طبيعة البرهان» تقتضي الانطلاق من مبادىء وأصول يقينية والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوماً ضرورياً يفرضه ربط المسببات بأسبابها. ومبادىء البرهان في الفلسفة (= إلهيات أرسطو، أو ما بعد الطبيعة) تؤخذ مما يقرره العلم الطبيعي الذي ينطلق البرهان فيه هو الآخر من مبادىء وأصول بعضها يرجع إلى العقل نفسه بما هو عقل، أي بوصفه قوة شأنها أن تربط المسببات بأسبابها (مبدأ السببية) وبعضها الآخر يستفاد من معطيات التجربة بواسطة الاستقراء الذي يمكّننا من إرجاع الجزئيات إلى كليات ومن رد الكثرة إلى الوحدة. وإذن فبدون الرجوع إلى العلم الطبيعي لا يمكن فهم العلم الإلهي كما قرره أرسطو، لا يمكن بناء القول الفلسفي على البرهان. إن أرسطو ينطلق من النظام والترتيب الذي في العالم، فيتتبع الأسباب متنقلاً من أدناها إلى أعلاها، ومن أخصّها إلى أعمّها، حتى ينتهي إلى «السبب الأول» الذي إليه يرجع، بل يتجه ويصعد، النظام والترتيب اللذان في العالم، تماماً كما ينتقل الفاحص

---

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٨)، ص ٣٣.

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٤٣.

لجملة من المصنوعات إلى الصانع الذي ركّبها وأعطاها الترتيب الذي فيها. وهكذا فكما أن الترتيب والنظام الموجودين في المصنوعات صادران عن عقل الصانع وأن «نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي كنسبة المصنوعات من علوم الصنائع» فكذلك «النظام والترتيب في الموجودات (= الطبيعية والانسانية) إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة»[6] التي تدبر الأفلاك السماوية وهي تستمد وجودها من العقل الإلهي.

وهكذا فإذا نحن فهمنا الأمور على هذه الصورة فإن «العقل» سيكون حينئذ ليس شيئاً أكثر من «إدراك الأسباب». والفرق بين العقل الانساني والعقل الإلهي سيكون كالفرق بين من يتلقى الشيء وبين من يعطيه، وبمعنى آخر: «إن الترتيب الذي في العقل الإنساني الذي فينا إنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها، ولذلك كان ناقصاً جداً، لأن كثيراً من الترتيب والنظام اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا»، هذا بينما أن العقل الإلهي، مع أنه عند الفلاسفة، وأرسطو منهم خاصة، لا يعقل إلا نفسه، فهو عندهم «إذ يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب اللذين في جميع الموجودات». ولذلك فكلما توسعت إحاطة الإنسان بالنظام والترتيب اللذين في العالم صار أقرب إلى العقل الإلهي، وذلك إنما يكون بالمعرفة بالعلم الطبيعي الذي يدرس الطبائع، أي الأسباب الطبيعية، بطريقة برهانية. فـ«الطبائع» عند الفلاسفة هي «تلك القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات» ومن هنا يبدو واضحاً أن «كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه»[7]، نظام العقل الإلهي. ولذلك رأت الفلاسفة أن الأول «ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»[8].

نظام العقل البشري تابع لما يدركه من نظام الموجودات الطبيعية، ونظام هذه الموجودات تجليات لنظام العقل الإلهي. وإذن فلكي نصل إلى معرفة السبب الأول يجب أن ننطلق من النظام والترتيب الموجودين في العالم باعتماد الطريقة البرهانية، وذلك إنما يكون بالمعرفة بالعلم الطبيعي الذي هو أصلاً علم برهاني مبني على نظام السببية، على ربط المسببات بأسبابها والنتائج بمقدماتها. فكيف يجوز إذن التشكيك في مبدأ السببية، والحال أن التشكيك فيه يؤدي ليس فقط إلى انكار النظام الموجود في العالم الطبيعي والذي يجعله موافقاً لنا مسخراً لحاجاتنا وأغراضنا، بل يؤدي كذلك إلى

(٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.
(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٢٨.
(٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٤.

التشكيك في العقل نفسه، العقل الإنساني الذي ليس شيئاً أكثر من «إدراك الأسباب». وأكثر من هذا وذاك لا بد من الانتباه إلى أن من ينكر الأسباب فإنه لا سبيل له إلى اثبات مسبب الأسباب: الله.

من هذا المنطلق يتوجه ابن رشد إلى الأشاعرة باللوم والعتاب لإنكارهم مبدأ السببية وادعائهم أن الاقتران بين السبب والمسبب مثل اقتران النار بإحراق القطن ليس ضرورياً، بل يجوز عندهم أن يلتقي القطن بالنار ولا يحترق، مكرّسين هكذا مبدأ «التجويز» في مجال الطبيعة، مفسرين ما يشاهد من فعل الطبائع والأسباب بمجرد «العادة» التي ترسخت في نفوس الناس بتكرار حصول ما يعتبرونه مسبباً عند مشاهدة ما يعتبرونه سبباً[9]. يردّ ابن رشد هذه الدعاوى بقوة فيقول: «أما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل»، بل انه لن يقدر على اثبات أي شيء أصلاً فتنتفي عنه صفة العقل: «ان العقل ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[10]. وذلك ما فعله الأشاعرة: «فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة، أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض، وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس، وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو انسان»[11]. وأيضاً فإن في انكار السببية اثبات للجواز أن تكون الموجودات على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه مما يعني أن «ليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلاً بين الانسان وأجزاء العالم» مع أن حياة الانسان متوقفة كلها على موافقة نظام الكون لحاجاته وضروراته[12].

ومثل انكار الأسباب في ذلك مثل انكار فعل القوى الطبيعية أو ما يسمى عند المتكلمين بـ «الطبائع» وإذا كانوا فعلوا ذلك هروباً من أن يلزم من القول بفعل القوى الطبيعية «أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي» وأن «هاهنا أسباباً فاعلة غير الله»

(٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٥.

(١٠) ابن رشد، نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٨١ ـ ٧٨٥.

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٣.

(١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،» في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، ص ١١٣ ـ ١١٤.

فتلك نظرة ضيقة لا تستند إلا على مجرد التوهم والوقوع تحت تأثير الأقاويل الجدلية والسوفسطائية. أما إذا سلكنا الطريق البرهاني وتتبعنا الأسباب الطبيعية في ارتقائها إلى السبب الأول لعلمنا «أن الطبيعة مصنوعة لله وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الاحكام»[13] (= نظام الطبيعة).

نعم ينسب الفلاسفة إلى حركة الأجرام السماوية نوعاً من التأثير على الموجودات الأرضية، ولكن هذا عندهم لا يستوجب نفي السبب الأول بل بالعكس هم يقولون إن تلك الأجرام «تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، هو محرك فلك الكواكب الثابتة» وهو المحرك الأول والسبب الأول. وذلك أن «العالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة... وكما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول فكذلك الأمر عندهم في العالم»[14]. وبالجملة فإنه «متى لم يعقل أن هاهنا أوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة»[15].

أما «العادة» التي يفسّر بها الأشاعرة السببية وفعل القوة الطبيعية فشيء غامض وهم لم يبينوا ما يقصدونه منها: أهي عادة الفاعل (= الله)، وهذا محال في حقه لأن العادة ملكة مكتسبة بالتكرار والله منزه عن ذلك. أم هي عادة الموجودات؟ فإن كان الأمر كذلك فهي طبيعة، وهم يرفضون القول بالطبائع. أما إذا كان المقصود بها عادتنا نحن في الحكم على الموجودات فستكون هذه «العادة» في هذه الحالة «ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً». فإذا فهمت «العادة» بهذا الشكل فهي مبدأ السببية ذاته. أما إذا كان المقصود مجرد عادة الشخص «مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا تريد أنه يفعله في الأكثر» فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية وبالتالي فلا حكمة فيها ولا دلالة على فاعل حكيم وهو عكس ما يدافع عنه الأشاعرة[16].

لا مفرَّ إذن من الإقرار بوجود علاقات سببية ضرورية بين أشياء العالم، العلاقات التي يدل عليها ما يجري في الطبيعة من حوادث وما يسودها من نظام

---

(١٣) نفس المرجع، ص ١١٧.

(١٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ج ١، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(١٥) ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» ص ١١٦ - ١٧٧.

(١٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ج ٢، ص ٧٨٦ - ٧٨٧.

وترتيب. إن انكار السببية معناه هدم معقولية العلم الطبيعي وغيره من العلوم بما في ذلك «العلم الإلهي» الذي تنبني المعقولية فيه على الانتقال من المسببات إلى الأسباب إلى السبب الأول.

ـ ٤ ـ

وكما دافع ابن رشد عن المعقولية في العقليات حرص على إثبات المعقولية في النقليات مؤكداً احترام الفلسفة للدين وتفهّمها للمعقولية الخاصة به. يقول: «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادىء الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا ابطال كانت الصناعة العلمية الشرعية أحرى بذلك»[١٧] لأنها إنما تهدف إلى الفضائل الحاصلة من الأعمال الخلقية وعلى رأسها العبادات. فمعقولية أوامر الدين ونواهيه مبنية على كونها تصدر عن «سبب» أساسي هو الفضيلة[١٨]، مثلها في ذلك مثل الحكمة، ولذلك كانت «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»[١٩]. أما من يقول باختلافها أو تناقض أهدافها فهو لا يعرف حقيقة الأصول والأهداف التي ينبني عليها كل منهما فهو «لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة»[٢٠].

الفلسفة لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة، وإذا ظهر ما يُشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل. ذلك لأن الدين يخاطب الناس كافة جمهورهم وعلماءهم، فكان لا بد أن يلجأ في الأكثر إلى استعمال الطرق التي تناسب افهام الجمهور وهي الطرق الخطابية والجدلية والاقناعية[٢١]. غير أن الشارع لا يهمل الطريقة البرهانية بل ينبه عليها ليكون ذلك سبيلاً للعلماء، أصحاب البرهان، إلى فهم الدين فهماً برهانياً وذلك بنوع من التأويل «ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[٢٢] بما جرت به العادة في اللغة العربية. والمبدأ الأساسي الذي يجب أن

---

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٩١.

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٨٦٩.

(١٩) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،» في: ابن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٣٥.

(٢٠) ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،» ص ١٠١.

(٢١) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،» ص ٢٨.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٦.

يصدر عنه التأويل، والذي هو في النقليات بمثابة مبدأ السببية في العقليات، هو «قصد الشارع» وهو مما يدخل في «السبب الغائي» بتعبير الفلاسفة.

وهكذا فكما أن المعقولية في العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية الفلسفية مبنية على مبدأ السببية فإن المعقولية في الشرعيات مبنية على «قصد الشارع» ولذلك كان من الضروري بناء الاستدلال في الدين، وبالتالي البرهان فيه، على «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»[23]. وإذا نحن قمنا بعملية استقراء في هذا الصدد لوجدنا أن الشرع يسلك في الاستدلال على وجود الخالق طريقتين متكاملتين: «طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله» وهذا دليل العناية، وطريق «ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل» وهذا دليل الاختراع. ويضيف ابن رشد: «ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع... وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم»[24]، ومن هنا فالاختلاف بين العلماء والجمهور إنما يرجع إلى أن العلماء أكثر معرفة بالشيء من الجمهور فهم ليسوا يفضلون الجمهور من قبل كثرة ما يعرفون وحسب بل من قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه أيضاً[25]. وهذا التفاوت في درجة المعرفة يستلزم تجنب التصريح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها حتى لا يؤدي ذلك إلى التشويش على عقائد الجمهور والإخلال بالتالي بقصد الشارع حملهم على الفضيلة[26].

واضح أننا هنا أمام تصوُّر جديد تماماً للعلاقة بين الدين والفلسفة، تصور يلتمس المعقولية لكل منها من داخله. المعقولية في الفلسفة مبنية على ما يشاهد من نظام وترتيب في العالم وبالتالي على مبدأ السببية. أما المعقولية في الدين فتنبني على قصد الشارع الذي يرمي في نهاية الأمر إلى حمل الناس على الفضيلة. إن فكرة «قصد الشارع» في مجال النقليات توازن فكرة «الأسباب الطبيعية» في مجال العقليات. ذلك هو الأساس الذي ترتكز عليه النزعة البرهانية عند ابن رشد. وسيأتي كل من

---

(٢٣) نفس المرجع، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٢٤) ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،» ص ٦٥ ـ ٦٧.
(٢٥) نفس المرجع، ص ٦٩.
(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠٠.

الشاطبي وابن خلدون ليعتمدا نفس الأساس لبناء المعقولية في الشرع (الشاطبي) وفي التاريخ (ابن خلدون) كما سنرى في الفقرتين التاليتين.

ـ ٥ ـ

هذه النظرة المنظومية الاكسيومية وهذا الاعتماد للمقاصد كمبدأ لبناء المعقولية حيث لا يستقيم العمل بمبدأ السببية الفاعلة (الميكانيكية)، سيصبحان العنصرين المميزين والمؤسسين للتفكير النظري في الأندلس، التفكير الذي أنضجه ابن رشد في مجال الكلام والفلسفة والذي سيتبناه الشاطبي في محاولته اعادة تأصيل أصول الفقه.

كيف يمكن بناء المعقولية في الشرعيات على «القطع» ـ وهو يوازن اليقين في العقليات ـ ونحن نعلم أنها تعتمد النقل وليست من إنشاء العقل؟ يجيب الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إن ذلك ممكن جداً إذا نحن اعتمدنا الطريقة البرهانية فبنينا أصول الفقه على «كليات الشريعة» وعلى «مقاصد الشرع». كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية أما مقاصد الشرع فهي السبب الغائي الناظم للمعقولية.

ليكن ذلك، ولكن كيف التوصل إلى «الكليات الشرعية» ونحن نعلم أن الشرع أوامر ونواهٍ تخص قضايا جزئية؟ يجيب الشاطبي: طريقنا إلى هذه الكليات هو نفس طريقنا إلى الكليات العلمية: إنه الاستقراء، استقراء جزئيات الشرع واستخلاص الكليات منها، وستكون هذه الكليات، بطبيعة الحال، «كليات عددية» لأنها استقرائية ولكنها، مع ذلك، تفيد القطع كما في العلوم الأخرى مثل «الكليات العربية»[٢٧] ـ أي قواعد النحو ـ والكليات في العلوم المشابهة التي تستخلص مقدماتها من الاستقراء.

وكليات الشريعة تفيد القطع لأن الاستقراء فيها مبني على نفس الأسس التي يبنى عليها الاستقراء في العلوم البرهانية، وهي ـ حسب الشاطبي ـ ثلاثة: (١) العموم والاطراد، وأحكام الشريعة تتصف بها لأنها تعم المكلفين جميعاً ولا تخص زماناً دون زمان ولا مكاناً دون مكان... (٢) الثبوت وعدم التغير، وأحكام الشريعة هي كذلك، فالواجب واجب والحرام حرام... الخ، وما وضع سبباً يبقى سبباً وما وضع شرطاً يبقى شرطاً. (٣) القانونية، أي «كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه» فالشريعة أوامر ونواهٍ لا شيء يعلو عليها. وهكذا فالشريعة تتوافر فيها شروط العلم البرهاني، ومع أنها وضعية، لا عقلية فهي «تجاري العقليات في إفادة العلم

---

(٢٧) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٣.

القطعي. . . إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة كليات مطردة عامة غير زائلة ولا مبتذلة وحاكمة غير محكومة عليها، وهذه خواص الكليات العقلية. وإذن فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي، لاعقلي (= ليس من انشاء العقل بل معطى له) فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار»[28].

هذا عن الكليات الشرعية أو مقدمات البرهان في علم الأصول. أما مقاصد الشريعة التي تقوم مقام السببية فهي أربعة رئيسية: (١) إن الشريعة وضعت لحفظ مصالح العباد وهي ثلاثة أصناف: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. والضروريات التي لا بد منها للحياة البشرية خمس: حفظ النفس والعقل والنسل والمال والدين. أما الحاجيات فغير محصورة كالملبس والمسكن. الخ، والكماليات كثيرة ومتنوعة كالطيب والتأنق في الملبس والمسكن. . . الخ[29]. (٢) وانها وضعت ليفهمها الناس. وبما أن الشرع نزل بلغة العرب وفي محيطهم الاجتماعي فيجب الاعتماد في فهمه على معهود العرب في لغتهم وحياتهم[30]. (٣) والمقصد الثالث من مقاصد الشرع هو التكليف، والضابط فيه أن «ما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً، فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها»[31]. (٤) والمقصد الرابع والأخير هو «إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً»[32].

تلك هي المقاصد التي يجب اعتبارها في كل حكم شرعي، وهي أربعة بالعدد. وما يهمنا منها هنا هو علاقتها ببناء المعقولية في ميدان الفقه. فهل لها علاقة ما بالأسباب عند أرسطو وهي أربعة كذلك؟ هل نطابق مثلاً بين السبب المادي وبين قدرة المكلف وبين السبب الصوري ومعهود العرب وبين السبب الفاعل واخراج المكلف من داعية هواه وبين السبب الغائي ومصالح العباد؟ لنكتف بالقول إن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريباً أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد) أو ما يؤطره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون).

---

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٧٧ - ٧٨.
(٢٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٨.
(٣٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٩ - ٨٢.
(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٧ - ١١١.
(٣٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٨ - ١٧٠.

يحدثنا ابن خلدون في مقدمة «المقدمة»[٣٣] انه لما اطّلع على كتب المؤرخين ولاحظ ما تزخر به من اخبار عن حوادث غير معقولة الوقوع بالشكل الذي حكوها به عقد العزم على تأليف كتاب في التاريخ يقول عنه: «رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الاخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً... وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»[٣٤].

واضح أننا هنا أمام مشروع يريد هو الآخر أن يجعل من التاريخ علماً بالمعنى البرهاني للعلم، علماً يرتفع بالتاريخ من مجرد سرد «اخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأوّل تنمو فيها الأقوال وتضرب بها الأمثال»، إلى ممارسة علمية قوامها «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» وبذلك كان التاريخ علماً من العلوم البرهانية: **فهو «أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ من علومها وخليق»**[٣٥].

كيف يمكن جعل التاريخ علماً وهو الذي يتكون موضوعه من حوادث جزئية فريدة لكل منها ظروفها الزمانية والمكانية وأسبابها الخاصة القريبة والبعيدة؟ يجيب ابن خلدون أن التاريخ هو فعلاً «اخبار عن الواقعات» وهي حوادث جزئية ولكننا إذا استطعنا أن نجعل الخبر مطابقاً للواقع بحيث يوقفنا ليس فقط على زمان الأحداث ومكانها بل أيضاً على أسبابها فيقدم لنا عنها صورة تحمل معها معقوليتها، أي يقبلها العقل ويسلّم بصحتها، فإننا سنكون قد خطونا الخطوة الأولى التي تمكننا من الارتفاع بالتاريخ إلى مستوى العلم. **أوَلَيس العلم هو معرفة الشيء بسببه، كما يقول أرسطو؟**

من هنا كانت المهمة الأولى التي تواجه المؤرخ الذي يريد أن يجعل من التاريخ علماً هي ايجاد «معيار صحيح» يزن به ما ينقل إليه من الأخبار ويميز بين ما منها يطابق الواقع وما منها لا يطابقه. وهذا المعيار ليس شيئاً أكثر من العلم بـ «طبائع العمران»

---

(٣٣) تتألف مقدمة ابن خلدون كما هو معروف من مقدمة هي فاتحة الكتاب، ومن «الكتاب الأول في العمران».

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٣٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٥٦.

ذلك أن «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار»[٣٦]. وإذن فبناء المعقولية في التاريخ، معقولية الامكان الواقعي لمضمون الخبر «إنما تتم بمعرفة طبائع العمران وهو ـ هذا الطريق ـ أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وبيان صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في التعديل والتجريح» وبعبارة أخرى: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار، بالامكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له»[٣٧].

«طبائع العمران» إذن هي «الكليات» الاجتماعية، وبما أنها تحدث في العمران بمقتضى طبعه، بمعنى أن حدوثها ضروري، فهي خاضعة لمبدأ السببية مثلها مثل الحوادث الأخرى: «ان الحوادث في عالم الكائنات ـ عالم الوجود الطبيعي والبشري ـ سواء أكانت من الذوات (= كأشياء الطبيعة) أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»[٣٨]. والمقصود هنا الأسباب التي بإمكان العقل الإحاطة بها أي التي بها يبني معقولية الأشياء وهي «الأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع ـ العقل ـ في مداركها على نظام وترتيب»[٣٩]. أما الأسباب الميتافيزيقية و «الأسباب الخفية» مثل القصود والارادات فهي أمور نفسانية ليست خاضعة للمعرفة السببية[٤٠].

هناك أمور من صميم العمران ومن عوارضه الذاتية قد يتدخل فيها الشرع نوعاً من التدخل، فهل سنضعها خارج المعقولية ونعتبرها مما يرجع إلى «الأسباب الخفية» أم أنه لا بد من أن نلتمس لها نوعاً من المعقولية؟ يجيب ابن خلدون جواباً رشدياً، جواباً يفسر الأحكام الشرعية في مجال العمران، مجال الملك والدول الخ... بكونها تصدر عن «قصد الشارع»، وبالتالي فمعقوليتها راجعة إلى اعتبار المصلحة. من ذلك مثلاً اشتراط الشارع لـ «القرشية» في الإمامة فهو لم يشترطها إلا لأن العصبية التي كانت بها الغلبة زمن النبي ﷺ كانت في قريش. «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم (قريش) من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص

---

(٣٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٠٦.
(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.
(٣٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٠.
(٣٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.
(٤٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.

الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة (= عممناها) المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» وهذا ما تقتضيه طبائع العمران: «والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم» وإذن فالحكم الشرعي هنا مطابق لطبائع العمران، بل «قلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي»[41].

- ٧ -

يتبين من الفقرات السابقة أننا هنا بصدد مشروع فكري عام يهدف إلى بناء المعرفة على البرهان، وذلك بالانطلاق من «الكليات» ومراعاة مبدأ السببية واعتبار المقاصد، والهدف بناء المعقولية على المطابقة: مطابقة ما ينص عليه هذا العلم أو ذاك مع نظام الموضوعات التي يدرسها، كما هي في نفسها، لا بل كما هي معطاة لنا.

لقد طابق ابن رشد بين نظام العقل ونظام الطبيعة وجعل ما بعد الطبيعة، أو العلم الإلهي، ثمرة لهما، فحرص على أن يبقى نظام المعقولية فيه مطابقاً لنظام العقل وبالتالي لنظام الطبيعة. ثم تناول ابن رشد «ما بعد الطبيعة» كما يتحدث عنه الدين فبنى المعقولية فيه على منطلق أساسي هو «مقصود الشارع» إفهام الجمهور عقائد الدين عن أيسر طريق وأقربه إلى مستواهم الفكري والعلمي. وبما أن «التنائج» في الدين يعرضها الخطاب الشرعي بالطرق الخطابية والجدلية، وهي المناسبة لإقناع الجمهور، فإنه من الواجب على أهل البرهان تأويل تلك النتائج بما يجعلها متسقة متطابقة مع النتائج التي يقررها العقل في «ما بعد الطبيعة». وبما أن نظام هذا الأخير يتطابق مع نظام العقل ونظام الطبيعة، فإن نظام الشريعة يصبح هو الآخر متطابقاً مع نظام الطبيعة، نظام الوجود. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» صادراً في ذلك عن مبدأ أصولي وضعه فقهاء الأندلس وعبروا عنه بقولهم «إن كل أصل علمي (شرعي) يتخذ إماماً في العمل (= العبادات) فشرطه أن يجري العمل به على مجال العادات في مثله (= على نظام الطبيعة والاجتماع) وإلا فهو غير صحيح»، وبعبارة الشاطبي: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، فإذا لم يجرِ فغير صحيح»[42].

---

(٤١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٥٢٧.

(٤٢) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق على =

«تنزيل العلم على مجاري العادات» في مجال الفقهيات عبارة تكافىء «حمل الروايات والآثار على طبائع العمران» في مجال التاريخ، تكافىء عبارة ابن رشد التي يعرّف بها العقل بأنه «إدراك النظام والترتيب الذي في العالم» الشيء الذي يعني، كما قلنا، المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة. ذلك هو أساس «البرهان»: البرهان في الفلسفة يقوم على المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة وهو النظام والترتيب الذي في العقل الإلهي. أما البرهان في مجال العقيدة الدينية فيقوم على المطابقة بين نظام الاعتقاد في الخطاب الشرعي مع نظام ما بعد الطبيعة في الخطاب الفلسفي، وتتم بنوع من التأويل، أما في مجال الشريعة، أو الفقه، فإن البرهان يكون بالمطابقة بين الأحكام وهي جزئية (في وقائع معينة) وبين الكليات الشرعية باعتماد مقاصد الشرع. أما في الخطاب التاريخي فالبراهين فيه «وجودية»، حسب اصطلاح ابن خلدون، أي أنها تقوم على المطابقة بين طبائع العمران والاخبار عن الحوادث أي بين المرويات من جهة والوجود الاجتماعي «كما يحدث بطبعه» من جهة أخرى[43].

تلك باختصار هي معالم النزعة البرهانية في الثقافة العربية بالأندلس والمغرب، النزعة التي تطلب اليقين في العقليات والقطع في الفقهيات والمطابقة لطبائع العمران في المرويات التاريخية معتمدة في بناء المعقولية في هذه الميادين المعرفية على الانطلاق من الكليات واعتبار الأسباب والمقاصد. إنها نزعة علمية ـ بالمعنى الذي كان يفهم به العلم في القرون الوسطى ـ قامت كثورة على ما ساد الثقافة العربية من نظرة تجزيئية ومشادات كلامية وخلافات فقهية تعتمد المغالطة والجدل.

سامي النشار، ٢ ج، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٧٦.

(٤٣) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،» ص ١٦.

الفصل العاشر

نظرية ابن خلدون في الدولة العربية(*)

ليس ثمة شك في أن فكر ابن خلدون فكر موسوعي يمس مختلف الظواهر الاجتماعية، بل والانسانية عامة، ويريد أن يجعلها موضوعاً لدراسة منهجية وبحث علمي. إن المقدمة التي كتبها ليقدم فيها مؤلفه التاريخي قد تحولت إلى كتاب مستقل يضم علماً جديداً، ابتكره موضوعاً ومنهاجاً، هو علم العمران البشري عامة، علم ينطلق من دراسة توزع السكان في المعمور وتأثير العوامل الطبيعية والروحية في الأفراد والجماعات ليتفرغ بعد ذلك إلى دراسة العمران البشري، البدوي منه والحضري لبيان خصائص كل منهما وعلاقة أحدهما بالآخر وما ينشأ عن الحياة الاجتماعية بفعل ديناميتها الداخلية من قيام دول وصنائع وعلوم وآداب وغير ذلك من دعائم الحضارة ومظاهرها.

وفي هذه الدراسة المستقصية التي تطمح إلى تفسير مختلف الظواهر الاجتماعية وبيان عوامل نشأتها واتجاه تطورها يتخذ صاحب المقدمة التجربة الحضارية العربية الاسلامية إلى عهده ميداناً لاستقراءاته واستنتاجاته. ومن هنا عمومية فكر ابن خلدون وخصوصيته في آن واحد: إن فكر ابن خلدون فكر شمولي حقاً، فهو يطمح إلى السيطرة على جميع ظواهر الحياة البشرية، الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية والروحية، وقد مكّنه هذا الطموح من أن يمس، وأحياناً بعمق، أهم الميادين التي تتناولها اليوم العلوم الانسانية بمختلف فروعها. وهكذا، فبالإضافة إلى التاريخ الذي هو المجال الرئيسي لعمل ابن خلدون تناولت المقدمة كثيراً من المسائل التي تعد الآن من اختصاص فروع أخرى من المعرفة الفلسفية والعلمية كفلسفة التاريخ وعلم

(*) مقالة نشرت في مجلة: الفكر العربي المعاصر (بيروت)، العددان ٢٧ ـ ٢٨ (خريف ١٩٨٣).

الاجتماع والانتروبولوجيا والاقتصاد السياسي والابستيمولوجيا وتاريخ العلوم والآداب مما جعل من علم العمران الخلدوني أشبه ما يكون بتاريخ الحضارة.

غير أن شمولية فكر ابن خلدون كما يعكسها طموح مشروعه يجب أن لا تخفي عنا خصوصيته بل ومحدودية أفقه. لقد كان تفكير ابن خلدون يتحرك داخل التجربة الحضارية العربية الاسلامية ولا يكاد يتعداها. ومن هنا كانت ملاحظاته ونظرياته لا تنطبق على التجارب الحضارية الأخرى السابقة أو المعاصرة للتجربة الحضارية الاسلامية، وبالتالي فالعلم الذي أراده ابن خلدون علماً للعمران البشري ككل سيصبح خاصاً بالعمران العربي الاسلامي.

والحق أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى أكثر من ذلك. فاهتمامه كان مركّزاً، بوعي واختيار، على التجربة الحضارية العربية الاسلامية. والظاهرة الرئيسية التي هيمنت على تفكيره ووجهته في أبحاثه هي ظاهرة التراجع والتفكك والانحلال التي أصابت تلك التجربة في عصره والتي يتحدث عنها بعبارات لا تخلو من انفعال. يقول: «وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة (للهجرة) فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً منّ محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها، وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلها، وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة، وعالم محدث». ويضيف ابن خلدون قائلاً: «فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»[1].

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٤٠٦.

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لنؤكد من خلاله على أمرين اثنين: **أولهما** وعي ابن خلدون بـذلك المنعطف التاريخي الـذي عرفه العالم الاسلامي في عهده مغـربـاً ومشرقاً، والذي سجل كما قلنا بداية التراجـع الفعلي للحضـارة العربيـة الاسلاميـة. وثانيهما طموحه إلى أن يكون كـ المسعودي مرجعاً وأصـلاً يقتدي بـه المؤرخون الـذين يأتون من بعده، ولكن مع هذا الفارق وهو أن المسعودي قد أرّخ للتجربة الحضارية العربية الاسلامية وهي في أوج ازدهارها فكان بذلك مؤرخاً لانطلاقة تلك التجربة ونموها وبلوغها قمة مجدها. أمـا صاحب المقدمة فهـو يريـد أن يؤرخ لنفس التجربة وهي تـدخل مـرحلة التراجـع والانحطاط. والسؤال الـذي يطرح نفسه هنـا والـذي يشكل محور هذا الفصل، هو التالي: لماذا «فضّل» ابن خلدون أن يقتفي أثر المسعودي فيكون مجرد مؤرخ أي مجرد باحث فيما حصل ويحصل بالفعل دون التطلع إلى ما ينبغي أن يكـون ـ أي إلى نوع مـا من الاصلاح ـ خصوصاً وقـد عاش كـما قلنا في منعـطف تاريخي كان من أشد الناس وعياً بخطورته على مستقبل الحضارة العربية الاسلامية؟

لنؤجـل تلمُّس الجواب عن هـذا السؤال إلى ما بعـد، ولنبدأ بعـرض المفاصـل الـرئيسية لنـظرية ابن خلدون في الـدولة متخـذين منها معبـراً إلى اعادة طـرح السـؤال المذكور في أفق نظري أكثر استجابة لاهتماماتنا الراهنة.

* * *

يـريد ابن خلدون، إذن، أن يفسّر مـا حدث في التجربة الحضـاريـة العـربيـة الاسلامية من تراجع وانحـطاط. ولكن بما أن ظـاهرة الـتراجع هـذه مرتبـطة ارتباطـاً عضوياً بظاهرة الانطلاقة، إذ لولا الانطلاقة لما حدث تراجع، فإن المطلوب تفسيره هو الانطلاقة والتراجع في ترابطهما الجدلي، داخل التاريـخ أي داخل التجـربة الحضـارية العربية الاسـلامية. ولما كانت انطلاقة هذه التجربة قد حدثت مع قيام الدولـة العربيـة الاسلامية الأولى، دولـة النبي ﷺ والخلفاء الـراشدين، وبمـا أن تراجعهـا قد بـدأ مع تفكك تلك الدولة، وبعبارة أصح: «الدولـة ـ الملك» التي تطورت إليهـا، فإن اهتـمام ابن خلدون سيتجه بكيفية أساسية إلى «الدولة» كما عرفتها الحضارة العربية الاسـلامية إلى عهده.

واهتمام ابن خلدون بـ «الدولة» ليس راجعاً فقط إلى كـونه يعتـبرها، كـما يفعل جميع المؤرخين، السلك أو المحور الذي ينتظم حوادث التـاريخ، بـل لأنه يـرى فيها أيضاً «صورة العمران» البشري، أي أحد المقومين الـذاتيين للعمـران واللذين لا يتم ولا يكمـل دونهما الاجتماع الحـاصـل من تسـاكن أفـراد من بني البشر وانتـظامهم في جمـاعات (وهـذا الاجتماع هـو «مادة العمـران»). وكـما أن «الصـورة» في الاصـطلاح الأرسطي هي التي بها يتعين وجود الشيء، إذ تـظل «المادة» قبـل حلول الصورة فيهـا

مادة عمياء لامتعينة، فكذلك الدولة بالنسبة للعمران، فهي التي تمنحه كماله وتعيّن وجوده.

هذا من الناحية التركيبية، أو المرفولوجية إذا صح التعبير. أما من الناحية الوظيفية فابن خلدون يرى في الدولة «السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران» هي: «السوق الأعظم، أم الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلّت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه»[2]، وهي كذلك على المستوى الثقافي والعلمي: «سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتمس فيه ضوال الحكم وتحدى ركائب الروايات والأخبار وما نفق فيها نفق عند الكافة»[3]. وبكيفية عامة، فالحضارة إنما تقوم وتزدهر في الأمصار بالدولة وهي «ترسخ باتصال الدولة ورسوخها» لأن استبحار العمران وكثرة الرفه «إنما يجيء من قبل الدولة، لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أموالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلّق بهم من أهل العصر وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة»[4].

وواضح أن ابن خلدون عندما يبرز أهمية «الدولة» بهذا الشكل، متخذاً من التجربة الحضارية العربية الاسلامية اطاره المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، إنما يعبر عن حقيقة تاريخية نحن اليوم أحوج ما نكون إلى تحليلها وجلاء أبعادها وتبين آثارها على ماضينا وامتداداتها إلى حاضرنا. هذه الحقيقة الواقعية التاريخية هي ذلك الدور الأساسي والمهيمن الذي كان ولا يزال للدولة في المجتمع العربي الاسلامي: فالدولة في هذا المجتمع كانت وما تزال «صورة المجتمع» بمعنى المقوم الأساسي لوجوده، ووحدته والمسؤولة عن ازدهاره، أو ذبوله: فهي «المؤلفة»، بل القاهرة، للطوائف والجماعات والأفراد، وهي المهيمنة على الاقتصاد المتصرفة في الأموال والمتاع، وفي أحيان كثيرة دون قيود ولا حدود، وهي المشرفة على التعليم الموجّهة للفكر، المراقبة للتفكير، هذا بالإضافة إلى مهامها الدينية التي رسمتها لها الشريعة الاسلامية كإقامة الحدود وحماية الثغور.

والسؤال الذي نريد طرحه هنا هو: لماذا كانت الدولة في التجربة الحضارية

---

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.
(٣) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨٩.
(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٢.

العربية الاسلامية على هذه الدرجة من الهيمنة؟ وما الذي جعلها تقوم على هـذا النوع من المركزية الشديدة المفرطة؟

أكيد أننا هنا لن نلتمس الجواب لهذا السؤال لا من مقولة «الاستبداد الشرقي» ولا من «طبيعة» الدولة في الامبراطوريات القديمة، ولا حتى من تصور الفقهاء لـ «دولة الخلافة». . . وإنما سنلتمسه من ابن خلدون ذاته، من ايماءات خطابه ودلالات تأكيداته وأحكامه.

فعلاً ان هذا السؤال لم يكن يدخل ضمن عناصر اشكالية ابن خلدون، ومع ذلك فإننا نعتقد أن التحليل الذي قدّمه عن اشكاليته الخاصة، التي تدور حول أسباب قيام الدول وسقوطها، يتضمن ما يمكن أن يستقى منه جواب «خلدوني». أما مسألة ما إذا كان هذا «الجواب الخلدوني» ذا قيمة ما بالنسبة لمقاييس البحث العلمي في العصر الحاضر، أو ما إذا كان، على الأقل، صالحاً لأن يلهمنا السبيل إلى البحث عن جواب يستجيب لمقاييس عصرنا، فهذا ما لن نتعرض له بإثبات ولا بنفي. إن مهمتنا ستنحصر في محاولة صياغة هذا «الجواب الخلدوني» كما يمكن أن نقرأه من خلال نصوص المقدمة.

* * *

لم يكن ابن خلدون ينظر إلى «الدولة» كما ننظر إليها اليوم، أي بوصفها جهازاً أو مؤسسة تمثل المجتمع ككل وتعلو على صراعاته، أو على الأقل تبرر نفسها بوصفها كذلك، وإنما كان يتصورها كما تعرّف عليها سواء من خلال تجربته السياسية الخاصة أو من خلال التجربة الحضارية العربية الاسلامية كما تراءت له من منظار تجربته الشخصية. وإذا كان ابن خلدون لا يقدم لنا أي تعريف للدولة سوى قوله إنها «صورة العمران» أو «السوق الأعظم» كما ذكرنا قبل، فإن العلاقة العضوية بين نظريته في العصبية ونظريته في الدولة تسمح لنا بصياغة تعريف خلدوني للدولة على الشكل التالي: «الدولة هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما»[5]. فعلاً ان هذا التعريف تعريف صوري وفقير بالقياس إلى المضمون المشخص والغني الذي يعطيه ابن خلدون لمقولة «الدولة» في تحليلاته. ومع ذلك فنحن نتمسك به ليس فقط لأنه يعبّر بأكبر ما يمكن من الدقة على تصور ابن خلدون للدولة، بل أيضاً لأنه، على صورته، ذو قيمة اجرائية كبيرة بالنسبة لتحليل النظرية الخلدونية ذاتها. إنه يمكننا،

---

(٥) انظر التفاصيل في: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، و (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، [د.ت.]).

منذ البداية من تصنيف آراء ابن خلدون في الدولة إلى ما يتناول امتدادها في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها من جهة، وما يعالج امتدادها في الزمان أي مختلف الأطوار التي تمر بها دولة معينة من يوم قيامها إلى يوم سقوطها، من جهة ثانية.

وهكذا، فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من حيث امتدادها في المكان، ولنقل من الناحية الأفقية، وجدها نوعين: «دولة خاصة» ويقصد بها حكم عصبية خاصة، أي قبيلة واحدة، في اقليم معين تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة وترجع في أصلها إلى قبيلة أو تحالف قبلي أسَّس الدولة، وشكَّل هكذا «دولة عامة». فالدولة البويهية مثلاً دولة خاصة بالنسبة للدولة العباسية التي كانت دولة عامة تشمل البويهيين والسامانيين والحمدانيين وغيرهم من أصحاب الامارات التي كانت تقوم على «عصبيات» خاصة. أما إذا نظر إلى الدولة من ناحية امتدادها في الزمان، ولنقل من الناحية العمودية، وجدها صنفين كذلك: «دولة شخصية» وهي مدة حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الرئاسة والملك سواء كانت دولتها عامة كدولة العباسيين أو كانت خاصة كدولة البويهيين أو السامانيين... الخ، و «دولة كلية» وهي مجموع «الدول الشخصية» التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة كالدولة العباسية ذاتها. ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن «الدولة المستقرة» و «الدولة المستحدثة» وذلك حين يكون بصدد تحليل الفترة التي يحتدم فيها الصراع بين العصبية صاحبة الدولة القائمة أو «المستقرة» وإحدى العصبيات الثائرة ضدها والعاملة على الإطاحة بها وتأسيس دولة جديدة «مستحدثة».

على أن ما يهم ابن خلدون بالدرجة الأولى، وهذا ما يشكل محور نظريته في الدولة، هو ما يسميه بـ «أطوار الدول» ويقصد المراحل التي تمر بها «الدولة»، شخصية كانت أو كلية، أي باعتبارها حكم عصبية ما في الزمان. أما الدولة بمعنى الامتداد المكاني لحكم عصبية ما فموضوع لا ينشغل به كثيراً وإنما يكتفي فيه بثلاثة فصول قصيرة يقرر فيها «إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان» وذلك بحسب «القائمين بها في القلة والكثرة» وبحسب الوضع القبلي للبلاد إذ «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة ما»، وفي جميع الأحوال فـ «الدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما سواه... ثم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف»[6].

وهكذا، فعلى العكس من الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ) الذي عاش في فترة أخذت

---

(٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٧٢ - ٤٧٦.

فيها ظاهرة قيام «الدول الخاصة» داخل الدولة العامة العباسية تستفحل والذي انشغل بالتالي بـ «التشريع» لهذه الظاهرة، أي تبريرها «شرعياً» وضبط العلاقة السياسية بينها وبين الدولة العامة الواحدة. . . على العكس من الماوردي، اتجه ابن خلدون الذي عاش كما قلنا في زمن أخذ فيه هرم الدولة العربية الاسلامية، خاصة كانت أو عامة، يفرض نفسه كواقعة عمرانية مهيمنة، اتجه إلى تفسير هذه الواقعة وبيان أسبابها وعواملها، مركّزاً اهتمامه على تطور الدولة في الزمان من بداية أمرها إلى نهايته سواء بوصفها «دولة شخصية» أو «دولة كلية»، لأن الدولة في نظر ابن خلدون هي في جميع الأحوال «صورة العمران» كما بيّنا، وإذا تفكّكت الصورة، أو اندثرت تفكك واندثر ما كان وجوده قد تعين بها.

وهكذا، فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة بوصفها «دولة شخصية»، أي باعتبارها ملوكاً متعاقبين من عصبية واحدة، وجدها، كما يقول: «تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متعددة لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

١ ـ «طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور إسوة قومه في اكتساب المجد (. . .) لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي التي لم تزل بعد بحالها».

٢ ـ «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع (= جمع صنيعة) والاستكثار من ذلك بجدع أنوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه الضاربين معه في الملك بمثل سهمه».

٣ ـ «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ (= صاحب الدولة) وسعه في الجباية. . . وتشييد المباني. . . واجازة الوفود. . .».

٤ ـ «طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أوّلوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأمثاله، مقلداً للماضين من سلفه».

٥ ـ «طور الاسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه. . . مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون هادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن

الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض»[7].

أما إذا نظر ابن خلدون إلى الدولة بوصفها «دولة كلية» فإنه يحدد لعمرها ثلاثة أطوار يلخص فيها الأطوار الخمسة المذكورة وهي:

١ ـ طور التأسيس والبناء وتكون خلاله العلاقات داخل العصبية الحاكمة قائمة على «الديمقراطية القبلية» أو ما يسميه ابن خلدون بـ «المساهمة والمشاركة»: فالرئيس في هذا الطور لا ينفرد على أهل عصبيته بشيء، فهم «ظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخارجين على دولته ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله، لأنهم أعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر ومساهموه في مهماته»[8]. ومن هنا كانت «الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية بمقدار غنائهم وعصبيتهم... فرئيسهم في ذلك متجافٍ لهم عما يسمون إليه من الجباة»[9].

٢ ـ طور العظمة والمجد وفيه ينتقل أفراد العصبية الحاكمة من «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة» كنتيجة لوضعية «المساهمة والمشاركة» التي عاشوها في الطور الأول. وهكذا يأخذون في تجاوز «ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته... وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها» فتظهر المصالح الخاصة وتتعاظم ويبدأ التنازع والصراع، ويتطور الأمر هكذا «من الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به» فيعمد صاحب الدولة إلى الاستبداد بالأمر دون أهله وعشيرته «ويأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم (...) فتجدع أنوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن أن يسمو إلى مشاركته في الحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم ناقة ولا جملاً فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه أمر لا بد منه في الدول»[10].

٣ ـ طور الهرم والاضمحلال. عندما ينقلب صاحب الدولة على أهل عصبيته وينفرد دونهم بالمجد يصبحون «في حقيقة الأمر من بعض أعدائه فيحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم» فيبدأ هكذا عهد «الموالي والمصطنعين» (= المرتزقة) الذين يتوقف ولاؤهم لصاحب الدولة على ما يغدقه عليهم من أموال، فتزداد حاجته إلى المال ويعمد إلى تكثير «الوظائف والوزائع ـ أي الضرائب ـ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر

---

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٦.
(٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٠٧.
(٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٥.
(١٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٨٦.

أهل المغارم . . . ويضع المكوس على المبيعات وفي أبواب الأسواق»[11]، والنتيجة: تقاعس الناس عن العمل ونقصان دخل الدولة مع تزايد مصروفاتها فتقع بذلك في أزمة اقتصادية لا تخرج منها وتدخل في طور الهرم والاضمحلال. وفي هذه الأثناء تقوم عصبية أخرى بالمطالبة فتؤسس دولة جديدة تمرُّ بنفس المراحل وتلاقي نفس المصير. . . وهكذا دواليك.

تلك هي أطوار الدولة في نظر ابن خلدون، وهو يعتبرها أطواراً حتمية لا بد أن تجتازها الدولة لأنها «أمور طبيعية في العمران»، أي أنها تحدث فيه بمقتضى طبيعته الخاصة، وبلغة عصرنا: بمقتضى تركيبه الذاتي وديناميته الداخلية.

وكما أسلفنا القول فإن ابن خلدون كان يفكر، سواء تعلق الأمر بنظريته في الدولة أو بغيرها من النظريات والملاحظات، داخل التجربة الحضارية العربية الاسلامية وحدها، وبالتالي فإن نظريته في الدولة وأطوارها انما تجد مجال تحققها، من حيث المبدأ على الأقل، في التاريخ العربي الاسلامي لا خارجه. وابن خلدون لا يدعي عكس ذلك، ولكنه بالمقابل يوظف كل ذكائه ومعلوماته ليبرهن على أن نظريته تلك ليست فقط قابلة لـ «التحقق» داخل التجربة الحضارية العربية الاسلامية بل انها أكثر من ذلك تعبير عن جوهر الدولة كما عرفتها هذه التجربة. ويهمنا هنا، في ختام هذه الفقرة، أن نعرض ولو بإيجاز لذلك «التحقق» أعني التطابق الذي يقيمه ابن خلدون بين نظريته في الدولة وبين الدولة العربية الاسلامية كما عرفها التاريخ.

لا يهتم ابن خلدون كثيراً بنشأة الدولة في الاسلام النشأة الأولى، أقصد دولة النبي والخلفاء الراشدين، فهو يعتبر قيامها وما سبقها أو رافقها من اجتماع كلمة العرب على الدين الجديد وما قام به النبي ﷺ من غزوات وما تم في عهد الخلفاء الراشدين من فتوحات. . . الخ يعتبر كل ذلك من «خوارق العادة»، أي من جملة الأمور والحوادث التي لا تخضع لطبائع العمران و «قوانين» الاجتماع والتاريخ كما استقر بها الحال، بل هي من الأمور التي تدشن مرحلة جديدة تكون بمثابة «نشأة مستأنفة». يقول في هذا الشأن: «إن أمر الدين والاسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه (. . .) فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة والملائكة المترددة التي وجموا منها ودهشوا من تتابعها فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل» أي غير خاضعة لفعل العصبية وحدها بل لقد كان الدور الأساسي فيها للعقيدة.

---

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.

هذا عن فترة النبوة وعهد الخلفاء الأربعة، أما بعد ذلك أي «لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون (= الرجال السادة) الذين شاهدوها فقد استحالت (= تحولت وتغيرت واضمحلت) تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان»، أي صارت الأمور تجري حسب ما تقتضيه طبائع العمران، فتحولت السيادة والملك إلى العصبية التي كانت أقوى في الجاهلية وظلت كذلك في صدر الإسلام: عصبية بني أمية[12].

وهكذا فالدولة في الاسلام لم تتخذ وضعها الطبيعي، أي لم تقم كدولة على مقتضى طبيعة العمران، إلا مع معاوية. ففي زمن هذا الأخير «كانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك ـ وكان ـ الوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني»[13]... «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية. فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر (أي لو لم ينفرد به) لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة» لأمر الدين، وقد بقي الدين مع ذلك قائماً مصوناً، كما بذل الخلفاء الأمويون جهدهم في نصرته والعمل به»[14].

ويضيف ابن خلدون قائلاً: «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينياً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلا رسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ»[15].

وبالجملة فالدولة العربية الاسلامية لم تكن دولة «الملك الطبيعي» الذي «هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة» وحسب، ولا كانت دولة «الملك السياسي» الذي «هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار» فقط، ولا بقيت كما كانت عند نشأتها دولة «الخلافة» التي «هي حمل الكافة

---

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥٦.
(١٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥٤.
(١٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٤٤.
(١٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٥٨.

على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها»[16]. . . وإنما كانت الدولة العربية الاسلامية مزيجاً بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخلافة الدينية فكانت «قوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[17]. وبعبارة أخرى ان الدولة العربية الاسلامية كانت في جوهرها، أعني في هيكلها وتركيبها وديناميتها الداخلية، دولة «طبيعية» دولة الشوكة والعصبية، أما مظاهرها فكانت دينية بهذه الدرجة أو تلك.

* * *

ليس من شأننا هنا مناقشة النموذج الذي شيّده ابن خلدون للدولة في المجتمع العصبي، مجتمع العشائر والقبائل، انطلاقاً من موضوعته القائلة: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك»، كما أنه ليس من شأننا ولا من اختصاصنا ابداء الرأي في مسألة مدى مطابقة ذلك النموذج للدولة العربية الاسلامية كما عرفها التاريخ مشرقاً ومغرباً قبل ابن خلدون أو بعده، ولكننا نريد أن نتعامل مع نظريته في الدولة، وبعبارة أصح: مع خطابه السياسي، تعاملاً نقدياً من نوع آخر. إننا سنحاول الكشف عما يمكن أن يكون البنية اللاشعورية المؤسسة للخطاب السياسي الخلدوني، لنرى بعد ذلك ما يمكن أن يستنتج منه بخصوص الخطاب السياسي العربي الاسلامي بوجه عام.

إذا رجعنا إلى نصوص ابن خلدون حول أطوار الدولة، وقد أثبتنا قبل نماذج منها، وحاولنا أن نستخلص منها ما يمكن أن يكون السمة الغالبة بل الأساسية في «الدولة ـ العصبية» كما حدّثنا عنها ابن خلدون، أمكن القول دون تردد إنها: الاستبداد والعنف. ففي أول طور من أطوارها ـ طور التأسيس ـ تكون الدولة: دولة العصبية المنتصرة، لا دولة «الجميع»، وبالتالي فالاستبداد هنا يتخذ شكل استبداد قبيلة واحدة، أو تحالف قبلي، على مجموع القبائل الأخرى المغزوة. أما في الطور الثاني، طور الانفراد بالمجد، فالدولة تنقلب إلى «دولة شخصية»، دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والملك ويستبد ليس على القبائل المغلوبة وحدها بل أيضاً على عشيرته نفسها. وأما في الطور الأخير من حياتها: طور الهرم والاضمحلال، فيستبد بالدولة «الموالي والمصطنعون» الذين استبدلهم صاحب الدولة بأهله وعشيرته، فيصبحون مستبدين عليه وعلى عشيرته وعصبيته المتلاشية وعلى المجتمع ككل. وواضح أن دولة من هذا النوع لا يمكن إلا أن تكون مهيمنة تعتمد المركزية الشديدة في تسيير أمورها.

---

(١٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٨.

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧١٢.

ذلك هو «الجواب الخلدوني» على السؤال الذي طرحناه آنفاً حول «السبب» الذي جعل الدولة العربية الاسلامية دولة الهيمنة والمركزية الشديدة. وهل يمكن أن تكون «الدولة ـ العصبية» على غير تلك الحال؟ أما مسألة ما إذا كانت هذه الدولة التي رسم ابن خلدون صورتها في مقدمته تطابق فعلاً الدولة العربية الاسلامية كما عرفها التاريخ فعلاً، فذلك ما ليس من مهمتنا الخوض فيه هنا، وقد أكدنا ذلك قبل، ولكننا بالمقابل نريد أن نطرح مسألة أخرى متصلة بالموضوع لعلها أكثر تجاوباً مع مشاغلنا الراهنة، أعني بذلك طغيان مفاهيم «العنف» في الخطاب السياسي الخلدوني الذي يعد «قمة» الخطاب السياسي العربي، مما يجعل المسألة التي نريد طرحها هنا تعمّ هذا الأخير ككل.

والواقع أن ما يلفت النظر في الخطاب السياسي الخلدوني هو أنه خطاب تهيمن فيه المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف، وكأن الطابع الاستبدادي لـ «الدولة العصبية» كما حللها ابن خلدون قد انعكس عليه واحتواه احتواء. وهكذا، فبالإضافة إلى المفاهيم التي ابتكرها ابن خلدون كمفهوم «الدولة الشخصية» و «الدولة الكلية» والتي تعبر عن طبيعة هذه الدولة، طبيعتها الاستبدادية، نجد الخطاب الخلدوني حول ما يسميه بـ «أطوار الدولة» يستعيد مفاهيم وعبارات الخطاب العربي القديم حول «أيام العرب» وحروبهم وغزواتهم ويوظفها للحديث عن تصرفات صاحب الدولة ازاء عشيرته ورعيته، من ذلك مثلاً المفاهيم والعبارات التالية التي تتكرر بشكل لافت للنظر في الخطاب السياسي الخلدوني: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الاستطالة، الاستيلاء على الملك، انتزاعه، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبحهم من التطاول، جدع أنوف العصبيات، فلج شكائمهم، قرع عصبيتهم، كبح أعنتهم، استئثاره بالأموال دونهم. .؟ رئموا المذلة والاستعباد، خضد من الشوكة، ذهب البأس، نقص عدد الحامية، تضعف الحماية، تسقط قوة الدولة، يتجاسر عليها من يجاورها[١٨]. . .

ومع هذا الحضور المكثف والقوي لمفاهيم «العنف» وعباراته في الخطاب الخلدوني تغيب بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي «المدني» مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، قانون، الفرد، الشخص، الحكومة، الانتخاب. . . وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية. أما مفهوم «الشورى» ومفهوم «أهل الحل والعقد» وهما مفهومان اسلاميان، فإن ابن خلدون لا يرى لهما معنى في الواقع

(١٨) انظر مثلاً: نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٧.

إلا إذا تعلّق الأمر بأصحاب العصبية الممثلين للقبائل والعشائر صاحبة الشأن. أما غيرهم مثل الفقهاء والقضاة والعلماء... الخ فهم لا يمثلون قوة مادية (= عصبية) وبالتالي فلا مكان لهم في الشورى في نظر صاحب المقدمة. ويرد ابن خلدون على الذين يؤاخذون الملوك على اخراجهم الفقهاء والقضاة من الشورى محتجين بالحديث النبوي القائل: «العلماء ورثة الأنبياء»، يرد ابن خلدون عليهم قائلاً: إن «حكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء (= الفقهاء... الخ) لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، واما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة (= طلب الفتوى منه) وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها، وإنما اكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء». أما الحديث المذكور فمعناه في نظر ابن خلدون أن «العلماء» الذين هم جديرون بأن يوصفوا بـ «ورثة الأنبياء» هم الذين حملوا الشريعة «اتصافاً وتحققاً» يقصد المتصوفة أو «اتصافاً وتحققاً ونقلاً» ويقصد فقهاء التابعين. وفي كلتا الحالتين فوراثة الأنبياء لا تعني أي امتياز سياسي، وإنما هي وصف ديني لدرجة في العبادة[19].

وإذا كان ابن خلدون يعتبر مفاهيم «المدينة الفاضلة الاسلامية» أعني مفاهيم دولة الخلافة وعلى رأسها مفهوم الشورى، مفاهيم لا علاقة لها بالواقع، فمن الأولى والأحرى أن يعتبر «المدينة الفاضلة» اليونانية ومفاهيمها غير واقعية، بمعنى أن الحديث عنها إنما يقع للفلاسفة على «جهة الفرض والتقدير» حسب تعبيره، ومن هنا تكون «المدينة العصبية» هي وحدها المدينة الممكنة والواقعية معاً. أما أنواع السياسات الممكنة، نظرياً وواقعياً، فستكون بحسب هذه «المدن» الثلاث. يقول ابن خلدون في فصل عقده بعنوان: «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» ما يلي: «اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع من عند الله يوجب انقيادهم إليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى

---

(١٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاة نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط. وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ «المدينة الفاضلة» والقوانين المراعاة في ذلك بـ «السياسة المدنية». «وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

ويضيف ابن خلدون قائلاً: «ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة (= الخلفاء الراشدون)، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة، والآداب وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع - هي - التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[٢٠].

يقدم لنا ابن خلدون في هذا النص تصوره للسياسة وأنواعها، ولأنواع الحكم ومستنداتها، وهي ثلاثة: سياسة شرعية، وسياسة عقلية، وسياسة مدنية. ويصنف السياسة العقلية إلى صنفين: (١) سياسة عقلية مبنية على الحكمة، (٢) وسياسة عقلية مبنية على القهر والاستطالة. وبذلك صارت أنواع السياسات عنده أربعة، والجدول التالي يوضح مضمون كل منها والمفاهيم التي يتحدد بها:

من هذا الجدول يتضح أن السياسة الممكنة، أي التي تقتضيها طبائع العمران، تتحدد في الخطاب الخلدوني، أول ما تتحدد، بالمفاهيم التالية: الحاكم، وجوب الانقياد، الثواب والعقاب، مصالح السلطان، وبالتالي فالسياسة هنا فعل يتجه من أعلى إلى أسفل (من السلطان إلى الرعية) ولا مجال فيها للعكس، أعني: اتجاه الفعل السياسي من أسفل (الرعية) إلى أعلى (السلطان). ولذلك يرفض ابن خلدون

---

(٢٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧١١ - ٧١٢.

«الشورى» بالمعنى الذي يعطيها لها الفقهاء وهو المعنى الذي يربد قلب الفعل السياسي ليتجه من «أسفل» (= أهل الحل والعقد من الفقهاء والقضاة وغيرهم) إلى أعلى، وهذا ما يخالف «طبائع العمران» في نظر صاحب المقدمة.

أنواع السياسات ومستنداتها حسب ابن خلدون

أنواع السياسات	سياسة شرعية	سياسة عقلية ـ ١	سياسة عقلية ـ ٢	سياسة مدنية
نوع السلطة	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: موجه ذاتي
نوع الاستجابة	الانقياد وجوباً	الانقياد وجوباً	الانقياد وجوباً	الانقياد اقتناعاً
وسيلتها	ثواب/ عقاب	ثواب/ عقاب	ثواب/ عقاب	أخلاق
هدفها	المصالح في الدنيا والنجاة في الآخرة	مصالح السلطان ثم مصالح العموم	مصالح السلطان وهي تتضمن صالح العموم	الاستغناء عن السلطان
مرتكزها	شرع منزل	حكمة	قهر واستطالة	قوانين مدنية
مجال تطبيقها	عهد الخلافة (صدر الاسلام)	الفرس	جميع ملوك العالم: (مسلم وكافر)	المدينة الفاضلة (خيالية)

ولنفس السبب يرفض ابن خلدون «السياسة المدنية»، أعني يرفض اعتبارها قابلة للتطبيق. إن «السياسة» في الخطاب الخلدوني تتحدد بكونها: «ما يحمل عليها أهل الاجتماع» أو ما يماثل ويطابق هذه العبارة مثل «حمل الكافة». وبعبارة أخرى فالسياسة عنده هي التجسيم العملي لفعل الملك: «وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال... ولا تكون فوق يده يد قاهرة»[٢١]، وإذن فالسياسة هي الوسيلة التي تمكّن من «استعباد الرعية» و«جباية الأموال»...

إن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع، ولا يتحمل، ولا يتقبّل، مفهوم «السياسة المدنية» و«المدينة

(٢١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٤.

الفاضلة»، بل يبعدهما عن مجال السياسة العملية الممكنة تاريخياً واجتماعياً. وهكذا فالمدينة الفاضلة ليست فقط «بعيدة الوقوع» وليس الكلام عنها «على جهة الفرض والتقدير» وحسب - الشيء الذي يمكن قبوله من مفكر واقعي - بل إنهما، أي السياسة المدنيّة والمدينة الفاضلة يوصفان بما يجعل أي خطاب عنهما خطاباً في «اللادولة»، وبالتالي فالحديث عنهما سيقع خارج أي خطاب عن الدولة. وهكذا فالسياسة المدنية، حسب ابن خلدون لا تعني «حمل أهل الاجتماع بالمصالح العامة»، وإنما تعني «ما ينبغي أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً» وإذن فالمدينة الفاضلة حسب فهمه تعني الاستغناء عن الدولة.

وغني عن البيان القول إن هذا فهم خاطىء للسياسة المدنية والمدينة الفاضلة، سواء كما نجدهما عند أفلاطون أو عند أرسطو أو عند الفارابي. فلم يقل أي من هؤلاء بـ «الاستغناء عن الحكام»، بل العكس هو الصحيح، فالمسألة الأساسية التي تعالجها السياسة المدنية هي تنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في حين أن المدينة الفاضلة هي المدينة، أو الدولة، التي تكون فيها تلك العلاقة على أفضل وجه، من وجهة نظر الفيلسوف المشيد لها. وبعبارة أخرى ان المدينة الفاضلة هي دولة المدينة في أفضل صورها، وفي جميع الأحوال فهي البديل العقلاني - الحالم فعلاً - لدولة العشيرة دولة الشوكة والعصبية.

على أن هذا البديل العقلاني لدولة العشيرة لم يكن مجرد حلم شيده الخيال ولا كان «على جهة الفرض والتقدير» وحسب، بل ان المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة اثينا ودولتها: إنها كانت تفكيراً في الأفضل انطلاقاً من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديمقراطية أثينا، تلك الديمقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة. وكما يقول جورج ساباين فإن «معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت، أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الاغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم».

لنذكّر ببعض معالم دولة المدينة هذه.

إذا كانت الوحدة الأساسية في دولة العصبية هي العشيرة فإنها في دولة المدينة اليونانية هي «المواطن». والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة، بهذا القدر أو ذاك، في تسيير الشؤون العامة. وقد بلغت فكرة «المشاركة» هذه أرقى تطبيق لها في دولة مدينة اثينا حيث كان مجموع

«المواطنين»[٢٢] الذكور يشكلون جمعية شعبية كانت عبارة عن ندوة تجتمع بانتظام عشر مرات في السنة كما تجتمع أحياناً في دورات استثنائية. وكان لهذه الجمعية الشعبية حق التقرير في كل شيء، فالحكام والقضاة والموظفون كانوا جميعهم مسؤولين أمامها وخاضعين لرقابتها. ويتفرع عن هذه الجمعية نوع من التمثيل النيابي ينتخب أعضاؤه مرة واحدة فقط حتى يفسح المجال أمام المواطنين ليأخذوا دورهم في ادارة الشؤون العامة، «وكانت القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف أن لا يعهد بالوظيفة إلى فرد بل تسند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحدة منهم احدى القبائل المكونة لمجموع المواطنين» ولم يكن الموظفون أو أعضاء الحكومة يتمتعون بسلطة واسعة وإنما كانوا تحت رقابة شديدة ومستمرة من طرف هيئتين كانتا تشكلان دعامة الديمقراطية الاثينية. وهاتان الهيئتان هما مجلس الخمسمائة والمحاكم. وكانت المحاكم تتألف من عدد كبير من المحلفين الذين كانوا ينتخبون كل سنة وعددهم نحو ستة آلاف شخص. وبالإضافة إلى ذلك كان الحكم في أثينا يقوم على اللامركزية إذ كانت المدينة مقسمة إلى مائة قسم يتمتع كل منها ببعض وسائل الحكم الذاتي[٢٣].

وإذن فالمدينة الفاضلة في الفلسفة السياسية اليونانية لم تكن من صنع الخيال المحض بل لقد كان التفكير فيها امتداداً لمعطيات مدينة الواقع وبوحي منها. وككل شيء في هذا العالم فلقد كان للديمقراطية اليونانية سلبيات إلى جانب الايجابيات، وكان هم الفلاسفة مناقشة السبل والوسائل التي تجنب المدينة مساوىء الحكم الديمقراطي كما مارسته أثينا. فأراد أفلاطون أن يجعل الحكم لا في أيدي كثرة من الأشخاص قد تميل بهم الأهواء والمنافسات عن الحق والعدل، بل في يد حكام فلاسفة أو فلاسفة حكام، كما رأى أن المسألة الجوهرية في مشكلة الحكم ليست هي مشاركة أو عدم مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العامة بل هي مسألة «المعرفة»، وذلك انطلاقاً من فكرة سقراط القائلة «الفضيلة هي المعرفة». ولذلك أكد أفلاطون في جمهوريته على التعليم، والتعليم العالي بصفة خاصة. أما أرسطو المعروف بواقعيته فقد ركز في كتاباته السياسية على فكرة القانون. لقد ارتأى أن الحكم الأصلح «ليس هو الذي يتولاه الرجل الأصلح بل هو الذي تنظمه أحسن القوانين»، ذلك «لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغني عن القانون لأن في القانون صفة موضوعية وطابعاً مجرداً مما لا

(٢٢) نعم، كان في المدينة اليونانية العبيد والأجانب وهم غير «مواطنين». ولكن العبيد كانوا يشكلون إحدى الطبقات فقط بينما كان أسيادهم «المواطنين» فئات وطبقات كما كان الأجانب. وهذه الوضعية تختلف عن وضعية «الراعي» و«الرعية» و«الغالب» و«المغلوب» في دولة العصبية أو دولة العشيرة...

(٢٣) انظر: جورج ساباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، راشد البراوي وعلي ابراهيم السيد، ط ٣، ٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩ ـ ١٩٧١)، ج ١، الفصل الأول.

يمكن توافره لأي انسان مهما يكن فاضلاً، وكما يقول أرسطو فالقانون هو «العقل مجرداً عن الهوى».

ذلك هو موضوع خطاب «السياسة المدنية» عند اليونان وتلك هي أبرز المرتكزات الواقعية والمفهومية لهذا الخطاب الذي يختلف في مفاهيمه ومضمونه واتجاهه عن الخطاب السياسي الخلدوني، وذلك إلى درجة جعلت هذا الأخير يتجاهل الأول ويعتبره يقع خارج عالم السياسة «الفعلية»... ولكن فقط كما عرفها عالم ابن خلدون، عالمه الواقعي وعالمه الفكري.

لنقف بهذا الاستطراد عند هذا الحد، فلقد كان هدفنا منه لفت النظر فقط، ولنختم بالتساؤل عما يمكن أن نستخلصه من تحليلنا للخطاب السياسي الخلدوني من نتائج تخص الخطاب السياسي العربي عموماً.

* * *

اعتقد أن الاخلاص لابن خلدون، أعني لمنهجه العلمي ونزعته الواقعية، يقتضي معاملة خطابه السياسي معاملة «خلدونية» أعني اعتباره محكوماً بـ «طبائع العمران» التي تؤطر هذا الخطاب. والعمران عند ابن خلدون يشمل كما نعلم كل جوانب الحياة الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية. وإذن فمن المنتظر، بل من الأكيد، أن يكون لفكر ابن خلدون علاقة ارتباط ما مع هذه الجوانب كلها. ولكننا إذا حصرنا اهتمامنا في مكونات الخطاب السياسي الخلدوني كما عرضناها فإنه سيكون علينا أن نتجه أولاً، وبالدرجة الأولى، إلى الجانب الثقافي ـ اللغوي من العمران الذي عاش فيه ابن خلدون وإليه ينتمي بفكره ولسانه.

لقد أبرزنا غنى الخطاب الخلدوني بالمفاهيم والتعابير الدالة على العنف السياسي. وإذا نحن فحصنا هذه المفاهيم والتعابير وجدناها عربية أصيلة بمعنى أن ابن خلدون لم يبتكرها ولم يدخل عليها أي تغيير أو تطوير وإنما استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي. وإذن أفلا يعني هذا أن غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغنى اللغة العربية، وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً بنفس المفاهيم والعبارات؟

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن غياب مفاهيم «السياسة المدنية» اليونانية من الخطاب السياسي الخلدوني، ليس ظاهرة تخص هذا الخطاب وحده، بل هي تعم الخطاب العربي عامة، السياسي منه والفلسفي. لقد انتقلت إلى الخطاب السياسي العربي الوعظي كثير من المفاهيم السياسية الخطابية الفارسية، وانتقلت إلى الخطاب الكلامي والفلسفي الاسلامي جل المفاهيم الفلسفية اليونانية إما مترجمة وإما معربة،

ولكن الشيء اللافت للنظر هو أن مفاهيم «السياسة المدنية» اليونانية قد ظلت غائبة في اللغة العربية وبالتالي في الحقل المعرفي العربي.

نحن لا نريد أن نستنتج من هذا نتيجة هي بتحصيل الحاصل أشبه، فنقول: إن اللغة العربية لا تتوفر على مفاهيم السياسة المدنية اليونانية، أعني ما يعبر عنها، لأن العرب لم يعرفوا في تاريخهم دولة المدينة. كما أننا لا نريد الدخول في مناقشة أسباب غياب مفاهيم ومضمون السياسة المدنية اليونانية عن حقل ما ترجم وروّج في الساحة العربية من الفكر اليوناني. ونحن لا نريد كذلك الدخول في مغامرة فكرية بالقول إن الطابع «العنفي» السائد في الخطاب السياسي الخلدوني إنما يعكس الواقع بأمانة، أعني «الطابع العنفي» السائد في الممارسة السياسية كما عرفها التاريخ العربي ككل، أو على الأقل كما عرفها عصر ابن خلدون... نحن لا نريد الخوض في هذه المسائل العويصة والمتشعبة في خاتمة بحث محدود. وإنما نريد أن نلفت النظر إلى ما قد يكون لهذه الظاهرة، غنى اللغة العربية بمفاهيم العنف السياسي وفقرها لمفاهيم السياسة المدنية، من تأثير على الوعي السياسي العربي المعاصر، انطلاقاً من الحقيقة القائلة إن الإنسان لا يعرف من العوالم إلا العالم الذي تقدمه له لغته. إن العالم الذي تحمله لغة شعب ما هو العالم الوحيد الموجود بالنسبة إليه، فهو يعتبر كل ما فيه طبيعياً كما يعتبر غياب ما ليس فيه طبيعياً كذلك، وإذا هو صادف أشياء لا توجد في عالمه اللغوي ذاك، انغلق دونها ورفضها، وفي أحسن الأحوال قد يعمد إلى البحث عما يقاربها في عالمه الخاص فيعطيها مضامين فقيرة تعكس فقر عالمه إليها.

ذلك في نظرنا هو أحد الأسباب التي جعلت الخطاب السياسي الخلدوني على ما هو عليه من الاعراض عن «السياسة المدنية» و«المدينة الفاضلة» واعتبار حديث الفلاسفة في هذا الشأن إنما هو «على جهة الفرض والتقدير» فقط. هذا في حين أن الأمر غير ذلك تماماً، فمفاهيم السياسة المدنية بالنسبة لفلاسفة اليونان هي جزء من عالمهم الفكري - اللغوي، وبدونها لا يمكنهم انتاج خطاب سياسي «مطابق» لواقعهم السياسي وفي ذات الوقت يستجيب لطموحات ذلك «الواقع» نحو الأفضل والأكثر تقدماً. وكما بيّنا ذلك قبل فليست المدينة الفاضلة كما تحدّث عنها أفلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى «واقع» دولة المدينة في أثينا منظوراً إليها من منظار طموحات ذلك الواقع نفسه، أي من زاوية ما يحمله في طياته من امكانيات لتحسين وتطوير نظام الحكم المدني في اليونان.

لنقل إذن إن من جملة الأسباب التي جعلت ابن خلدون يعرض عن الخوض في المفاهيم السياسية المدنية اليونانية (= تحليلها، مناقشتها، توظيفها...) هو غياب تلك

المفاهيم عن عالمه اللغوي وعن الاشكاليات الفكرية التي يحملها هذا العالم: أعني عالم اللغة العربية.

أما الفارابي الذي محور فلسفته كلها حول «المدينة الفاضلة» فإنه لم يستطع هو الآخر، ولنفس السبب، توظيف المفاهيم السياسية المدنية اليونانية، كما هي، في خطابه الفلسفي الحالم، وإنما استبدلها بمفاهيم من عالمه اللغوي العربي الخاص أو اشتقها من المفاهيم الموجودة فيه. وهكذا فالفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة الأفلاطونية أصبح في المدينة الفارابية نبياً فيلسوفاً، أو فيلسوفاً «خليفة». أما نظام التعليم الذي بنى عليه أفلاطون هيكل مدينته والذي يتدرج من الأدنى إلى الأعلى، من التعليم الابتدائي إلى التعليم العالي، فهو غائب تماماً عن مدينة الفارابي، وقد حل محله نظام آخر يقوم على تلقي المعرفة من الأعلى (رئيس المدينة الفاضلة المتصل بالعقل الفعال وبالتالي بالله) إلى الأدنى في صورة إلهام أو أوامر وتعليمات... أما أنواع المدن وأساليب الحكم فيها، عند اليونان، من ديمقراطية وارستقراطية وأوليغاركية... الخ والتي لا مكان لها في عالم الفارابي اللغوي فقد تحولت إلى أسماء لمدن أخرى ابتكرها الفارابي كالمدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة البدالة ومدينة الخسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية... الخ. وهذه «المدن» ليست يونانية ولا عربية ولا فارسية، وإنما هي «مضادات المدينة الفاضلة» شيدها الفارابي بنفس الخيال الذي شيّد به مدينته الفاضلة، فجاءت «على جهة الفرض والتقدير» حسب عبارة ابن خلدون، وذلك على الرغم مما يمكن أن نقرأه فيها من ملامح «العمران» الذي حدثنا عنه صاحب المقدمة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفارابي وابن خلدون، قطبي الفكر السياسي في تراثنا، وقد كان أولهما على اطلاع واسع على الفكر اليوناني بينما كان الثاني على خبرة عميقة بالواقع العربي الاجتماعي والتاريخي، فماذا عسى أن تكون حالنا نحن ازاء المفاهيم السياسية السائدة في الثقافة العالمية المعاصرة، تلك المفاهيم التي هي امتداد واحياء وتطوير لنفس مفاهيم «السياسة المدنية» اليونانية؟ ألا يمكن القول إن عالمنا العربي اللغوي الراهن، الذي هو في أحسن الأحوال امتداد لعالم الفارابي وابن خلدون، لا يسمح لنا باستيعاب «مطابق» لمفاهيم «السياسة المدنية» المعاصرة، بل إنه ربما امتنع عن الانفتاح لها مثلما امتنع نفس هذا العالم مع الفارابي وابن خلدون عن الانفتاح على نفس المفاهيم في ثوبها اليوناني؟

سؤال لا نقصد به اتهام اللغة العربية بالقصور في هذا الميدان أو ذاك، فقصور اللغة، أية لغة، هو في جميع الأحوال انعكاس لقصور أهلها، خصوصاً في هذا العصر الذي تغتني فيه اللغات الحية كل يوم بمفاهيم ومصطلحات جديدة... ولكننا نريد

من خلال هذا السؤال لفت الانتباه إلى بعد أساسي من ابعاد اشكالية تطوير الوعي السياسي العربي المعاصر. ونحن نعتقد أن القراءة النقدية للخطاب السياسي في تراثنا العربي الاسلامي عنصر ضروري في كل مشروع يستهدف تطوير ذلك الوعي وربطه بالعالم المعاصر، عربياً وعالمياً.

القِسمُ الثالث

مُناقشات

الفصل الحادي عشر

لأن العقلانية ضرورة

أجري هذا الحوار مع مجلة: الثقافة الجديدة (المغرب)، العدد ٢١ (١٩٨١)، وقد قدّمت له بالكلمة التالية:

يحمل لنا الدكتور محمد عابد الجابري خطاباً متفرداً في حقل البحث الفلسفي، وطنياً وعربياً. وهو خطاب يحدد مكانه بالأساس في تاريخ التراث الفلسفي العربي ـ الاسلامي، وقانونه في قراءة نقدية، ترى إلى المتن/ المتون الفلسفية العربية ـ الاسلامية، كنصوص تكتسب خصيصة بنيتها الباطنية من جدلية الفعل والتفاعل مع الموروث الفلسفي، والواقع الاجتماعي ـ التاريخي الذي وجدت فيه، مترقاً ومغرباً، منشغلة بتنظيم تراثنا واعادة ترتيبه ترتيباً عقلانياً، باحثة عن طرائق الاستفادة من عقلانيتنا القديمة، ومن العقلانية الغربية.

ليس هذا اختزالاً لخطاب الدكتور محمد عابد الجابري، ولكنه بالأحرى تركيز على اهتمامه الرئيسي الذي يتقدم في تأريخه للفلسفة العربية ـ الاسلامية مستفيداً من دراساته في الابستيمولوجيا المعاصرة.

وهذا الحوار انجذاب نحو العقل، لأنه أساس كل تقدم تحرري في الوطن العربي، وعبره يدخل السؤال والجواب لعبة الكشف ـ غير البريء حتماً ـ عن بعض القضايا المتعلقة بالوضع الفلسفي في الوطن العربي، اتجاهات، وبحثاً وتدريساً، ونشراً، يجدد الرؤية في اشكالية الخطاب الفلسفي في علائقه بالدين والعلم، وهي تسعى نحو تنقيب معرفي تاريخي ـ اجتماعي، لا يخضع لمهادنة أو كلل.

إن خطاب الدكتور محمد عابد الجابري يتجذر باستمرار، يدفعنا إلى تلمس مواقع أقدامنا، واختيار أفق مغاير لاستبدادية المغلق، يذهب إلى حيث تقترن المعرفة بالتغير.

الثقافة الجديدة: ثمة سؤال يهمل عادة خلال السجال بين المدافعين عن الفلسفة والمهاجمين لها، وإن كان يظل ثاوياً فيها وراء حديثهم وهو: ما ضرورة الفلسفة؟ ألا يمكن أن نبدأ من هنا فنتساءل: هل هناك فعلاً ضرورة ما للفلسفة في العالم العربي، أم أنها مجرد شيء زائد لا فائدة من ورائه؟

محمد عابد الجابري: الواقع أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري منذ أن أخذ هذا الفكر يتحرر، ولو نسبياً، من الهيمنة الميتولوجية، يؤكد على أن هناك فعلاً، من الناحية التاريخية، ما يبرر القول بضرورة الفلسفة: لقد فرضت الشروط الاجتماعية التاريخية اليونانية نوعاً من التفكير سمي فلسفة، وانتقل هذا النوع من التفكير إلى العرب فكان جزءاً من الفكر العربي الاسلامي بفعل حاجة اجتماعية فرضته هي نفسها الحاجة التي فرضته في العصور الأوروبية الحديثة.

لكننا، إذ نطرح قضية ضرورة الفلسفة فإن من الأفضل، في نظري أن نطرحها في إطار تجربة حضارية خاصة أو تجربة اجتماعية خاصة؛ بعبارة أخرى، لا أفضل الحديث عن ضرورة الفلسفة هكذا بإطلاق، ولكن أفضل أن نقيد الحديث عنها بالوضع العربي الراهن، فإذا طرحنا القضية على أساس ما هي الظروف وما هي المعطيات التي تجعل الفلسفة ضرورية في الفكر العربي المعاصر أو في الوضع العربي المعاصر، اكتسى الطرح قدراً أكبر من الوضوح، وصار ممكناً تحديد شروط هذه الضرورة بكيفية أكثر دقة.

إذن: ما هي الظروف والعوامل التي تجعل الفلسفة ضرورية في المرحلة العربية الراهنة؟ هذا السؤال يدفعنا بطبيعة الحال، إلى سؤال عام آخر هو: ما هي السمة الرئيسية للمرحلة العربية الراهنة، أي المرحلة التي تبدأ مع بداية القرن الماضي، وتسمى باليقظة العربية أو النهضة العربية؟

إن هذه المرحلة لا زالت موسومة بسمة النهضة، بمعنى أن الوعي العربي ما زال وعياً نهضوياً والوعي النهضوي هو، بشكل ما، وعي حالم. من هنا فإن مهمة الفلسفة وضرورتها في الوضع العربي الراهن هي محاولة أن تجعل هذا الحلم بالنهضة مطابقاً بقدر الإمكان. وأن يكون الحلم مطابقاً معناه، في تقديري، هو أن يطرح هذا الحلم في حدود الامكان، الامكان التاريخي، وحتى الامكان المنطقي، أساساً.

إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكراً يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه. إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفياً أو ليبرالياً أو حتى ماركسياً) يفتقد ما يكفي من العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة.

هكـذا، إذن، فبإعطائنا للفلسفـة هـذا المعنى الـواضـح (التفكير العقـلاني أو الفلسفة التي تصدر عن عقـلانيـة واعيـة بـذاتهـا) نخـرج من إطـار كـل الفلسفـات اللاعقلانية؛ ونكون أيضاً واضحين مع أنفسنا. وحتى إذا غضضنا الطرف عن الإطـار النهضوي للفكر العـربي، وتجاوزنـاه إلى طـرح مشكـل النهضة عـلى أسـاس مشكـل التخلف ومشكل التنمية، حتى إذا حققنـا هذا التجـاوزَ الذي لم يتحقق بعـد، لأننا لا زلنـا نعـود إلى النهضـة وضرورة النهضـة؛ سنـرى أن التنميـة والخـروج من التخلف يتـطلب، طبعاً، عقـلانية عـلى مستوى التحليـل الاقتصـادي، ومستوى التخـطيط الاقتصـادي، وكذلـك على مستوى التفكير، عـلى مستوى الثقـافة. إذن، للفلسفـة نصيب في مجال محاربة التخلف، حتى في إطارها الضيق الخاص.

إن التخلف الذي نعاني منه فكرياً هو التخلف المرتبط بـاللاعقلانيـة، بـالنـظرة السحرية إلى العـالم والأشياء، بـالنظرة الـلاسببية؛ لـذلك فـإن تحقيق تنمية في الفكـر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحاً عقلانياً لكل قضايا الفكر.

وهنا أيضاً لا بـد من إضافـة، حتى نكون واضحـين مع أنفسنـا: عندمـا نقول بضرورة الفلسفـة، أي ضرورة العقـلانيـة، يجب أن نـعطي لهـذه الضرورة معنـاهـا الواضح، فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصة في الروح النقدية. فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية مـا أو بتبني عقلانيـة ما، بقدر ما يتعلق الأمر بنقد الفكـر العربي، نقـد العقل العـربي، بنشر الروح النقـدية، روح المراجعة المستمرة للفكر. لقـد تحدث الخـطاب النهضوي العـربي ـ منذ بـدء ما يسمى بـاليقظة العـربية الحـديثة ـ عن كـل شيء، عن السياسـة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العـربي؛ أي أن العقل العـربي الذي تحدث عن النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه، لقد مارس سلاح النقـد في ميادين مختلفة، لكنه لم يمارس نقد سلاح الفكر، وهذا ما يجعلنا نـلاحظ بكل سهـولة أن العقل العربي والفكر العربي عـلى العموم، في بنيتـه وتصوراتـه ومفاهيمـه وطريقـة عمله ما زال امتـداداً لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط.

الثقـافة الجـديدة: في هـذا السياق، هـل يمكن اعتبار الهجـوم على الفلسفـة في الوضع الـراهن مشابهـاً للهجوم عليهـا بالعـالم العربي في العصر الـوسيط؛ أم اعتباره امتداداً لوضع الفلسـفة الحالي في أوروبا وفرنسا على الخصوص؟

محمـد عابـد الجابـري: الحقيقة أن الجـانبـين معـاً حـاضران في هـذا الهجـوم، والاشكالية هنا، أيضاً، هي إشكالية الأصالة والمعـاصرة: من الأصالـة نأخـذ الهجوم عـلى الفلسفة في المـاضي، ومن «المعاصرة» نـأخذ الهجـوم عـلى الفلسفـة في الحـاضر؛

وطبعاً هناك ما يبرر هذا الهجوم: فمعاداة الفلسفة من طرف قسم كبير من الفكر العربي المعاصر راجع، بطبيعة الحال، إلى حضور الفكر الوسطوي بكل ثقله في هذا الفكر، وهذا طبيعي، لأن هذا الأخير يرتكس من حين لآخر ويرى الفلسفة وكأنها شيء خطير بالنسبة له؛ إلا أن ردود فعله هذه ليست هي نفس ردود الفعل التي كانت في الماضي: فالنقاش المطروح الآن لا يتعلق بالماورائيات، لا يتعلق بوجود الله وصفاته وقدم العالم، ولكنه يتعلق بأمور أخرى لربما هي أكثر دنيوية، ولكنها في نفس الوقت مرتبطة فكرياً بمسلمات وثوابت قد لا يستسيغها الفكر التقليدي الوسطوي الذي لا يزال مهيمناً وحاضراً بشكل مكثف في الوطن العربي بجميع جهاته.

أما بالنسبة للجانب الثاني فإن الهجوم على الفلسفة في الغرب، وفي فرنسا راهناً، يعكس لحظة من لحظات التغير في المجتمع وفي الفكر الأوروبي. ونحن في المغرب، كمجتمع تابع، والعالم العربي، كمجتمعات تابعة، نتبع أيضاً حتى في الردات الرجعية التي تعاني منها البلدان المتقدمة، فتنعكس علينا هذه الردات، ويصبح موضة أيضاً أن نتكلم عن نيتشه بدل ماركس أو فرويد بدل لست أدري مَنْ. أي، باختصار، إن المجتمع التابع اقتصادياً وسياسياً تابع هو أيضاً فلسفياً.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نعطي لهذا الهجوم على الفلسفة أكثر مما يستحق، لأنه لو كان الحضور الفلسفي متين الجذور في البلدان العربية، بمعنى أنه لو كان يقوم بوظيفته كضرورة عقلانية، كضرورة عقلنة الفكر وعقلنة المجتمع، لما نال منه لا الهجوم الذي يستمد منطلقاته وأسسه من الفكر التقليدي في الماضي، ولا حتى ذلك الذي يستمد أسسه ومنطلقاته من الردّات الرجعية في الفكر الفلسفي الغربي. إن المشكل ليس في الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة، فالفلسفة معرضة دائماً للهجوم، ومن طبيعتها أنها هي نفسها تهاجِم أو تهاجَم أو تدخل في صراع، ولكن المشكل هو أن الحضور الفلسفي في العالم العربي هو حضور غير فلسفي، أي أنه حضور لاعقلاني؛ طبعاً هذا تناقض: أن تكون التيارات والأفكار الفلسفية الرائجة في الوطن العربي كلها تطغى فيها اللاعقلانية في التفكير! ولعله لهذا السبب بالذات يسهل على اللاعقلانية القديمة أن تدخل في حوار مع هذا الفكر الفلسفي اللاعقلاني وتتغلب عليه لأنها أمتن منه في هذا القطاع، القطاع اللاعقلاني.

أنا شخصياً لا أنزعج من هذه الهجمات التي تتعرض لها الفلسفة، وإنما، على العكس من ذلك، أعتقد أنها ستكون حافزاً للفلسفة على أن تعيد تأسيس نفسها وتأسيس ذاتها في العالم العربي وفي الفكر العربي المعاصر على أسس جديدة؛ فلأن تهاجم الفلسفة أحسن من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة الخصم؛ لأن تُهاجَم الفلسفة من طرف الفكر التقليدي ومن طرف الاتجاهات اللاعقلانية أفضل من أن

تكون هي نفسها تقوم بوظيفة لاعقلانية وتتبنى الأسس اللاعقلانية في المجتمع.

نحن نتحدث، بطبيعة الحال، على مستوى فكري مجرد، أو في مستوى العلاقات ما بين الأفكار والتيارات، ومع ذلك فلا بد من القول إن للمسألة ارتباطاً بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي من المحيط إلى الخليج: فهذا الأخير يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد، والاجتماع، والقوى الاجتماعية المتصارعة؛ وهذا الصراع الطبقي، الصراع التاريخي، لا بد من أن يصحبه صراع ايديولوجي. ولا بد لهذا الصراع الايديولوجي أن يمتد إلى الجانب الفلسفي. هذا شيء طبيعي وواضح.

الثقافة الجديدة: لقد قلتم إن الهجمات على الفلسفة كانت موجودة دائماً، وربما كانت هذه الهجمات ضرورة من ضرورات تطورها وتعمقها؛ فإلى أي حد يمكن القول إن ثمة علاقة بين الفلسفة والعلم من خلال قولة باشلار: العلم لا يتقدم إلا من خلال أخطائه؟ وذلك مع ربط السؤال بالوضع الفلسفي في الوطن العربي.

محمد عابد الجابري: في نظري يجب التمييز ما بين الفلسفة في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة، وما بين وضعيتها في المجتمعات الغربية القديمة والمعاصرة، أي اليونانية والأوروبية الحديثة والمعاصرة. إن الفلسفة، في تقديري، عند اليونان وفي أوروبا الحديثة والمعاصرة مرتبطة فعلاً بالعلم، أي أنها كانت تتقدم بتقدم العلم، تستوحي بعض إشكالياتها من العلم، وتطرح هي نفسها بعض الاشكاليات على العلم، وكانت تنوب عن العلم في الانخراط ضمن الصراع الايديولوجي العام، وتستغله في ذلك. أما في العالم العربي ـ الاسلامي القديم والمعاصر، فإنه يجب أن نضع السياسة في مكان العلم، أي أن العلاقة هي أساساً ما بين السياسة والفلسفة في الوطن العربي الحديث والمعاصر، وليست ما بين الفلسفة والعلم. إن الدور الذي لعبه العلم عند اليونان أو في أوروبا الحديثة والمعاصرة في مساءلة الفلسفة وفي مخاصمتها وفي الدفع بها إلى الأمام، وأحياناً في فك بناءاتها؛ لعبته السياسة في الوطن العربي ـ الاسلامي القديم، وكان المشكل هو مشكل العلاقة ما بين الدين والفلسفة، مع توضيح أننا عندما نقول الدين، نقول السياسة، لأن الدين في الوطن العربي ـ الاسلامي ملابس للسياسة، وليس هناك فارق فاصل بين الاثنين، أي أن ممارسة السياسة في الدين كانت تتم بواسطة الفلسفة في أحيان كثيرة؛ وكذلك في الوقت الحاضر إذ نجد أن السياسة هي التي تهاجم الفلسفة وتعرقل تقدمها ولربما كانت هي التي ستدفع بها غداً إلى الأمام.

إذن، فالعلم في الوطن العربي ظل غائباً أو شبه غائب في العصر الوسيط كما في الحاضر؛ ونحن الآن لا ننتج علماً وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحياناً نستهلكه استهلاكاً غير سليم: وما دمنا لا ننتج العلم، ولا نعيش إشكالياته،

فإننا ـ بالتالي ـ لا نعيش الفلسفة في علاقتها مع العلم؛ وإنما في علاقتها مع السياسة.

لهذا لا يمكن، في تقديري، أن نتحدث عن أخطاء الفلسفة بالمقارنة مع أخطاء العلم، لشديد الأسف، بل يجب الحديث عن أخطاء الفلسفة بالارتباط مع أخطاء السياسة؛ وبما أن أخطاء السياسة كثيرة جداً ومتعددة، فإنه ليست هناك فلسفة بمعنى الكلمة.

الثقافة الجديدة: جعل الفلسفة مرادفة للعقلانية وللروح النقدية، من حيث ضرورتها بالنسبة للمجتمعات العربية الآن، يقودنا إلى طرح السؤال التالي، وهو: إذا كانت هذه المجتمعات محتاجة إلى العقلانية والفكر النقدي، فكيف حصل ان كان جل التيارات الفلسفية المنتشرة في الوطن العربي تيارات لاعقلانية، تمشي في اتجاه معاكس لحاجة المجتمع؟

محمد عابد الجابري: قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من توضيح ما قلناه من قبل بصدد معادلة ضرورة الفلسفة بضرورة العقلانية: عندما أقول إن الفلسفة هنا يجب أن تؤخذ بمعنى العقلانية فأنا لا أقوم باختيار ايديولوجي. بالعكس، فالفلسفة، تاريخياً، تعني العقلانية، ورسالتها التاريخية تعني الكفاح من أجل العقلانية. نحن نعرف جميعاً أن الفلسفة قامت أول ما قامت كبديل عن «الميتوس»، قامت كفلسفة ذات اتجاه نقدي، من طاليس إلى السفسطائيين، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة في الفكر العربي القديم، حيث جاءت هذه تتويجاً لمرحلة من التطور في المجتمع العربي، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي، أساساً والفارابي كذلك؛ ويمكن أن نشير أيضاً إلى ديكارت بالنسبة للغرب، وباختصار فإن الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة، انطلاقة التقدم، انطلاقة النهضة، كضرورة، أي كعقلانية، كروح جديدة تنتقد وتبني.

أما الاتجاهات أو الفلسفات اللاعقلانية فإنها جاءت، في الغالب، كرد فعل: أفلاطون، مثلاً أو الفيثاغوريون، جاءوا كرد فعل على السفسطائيين الذين كان فكرهم ذا طابع تنويري، وعلى ديموقريطس وهيراقليطس؛ كذلك اللاعقلانية في الفكر العربي القديم، انطلاقاً من الموروث السينوي والاشراقي، كانت رد فعل أيضاً ضد العقلانية الفلسفية التي وظفت في علم الكلام وفي الفقه، وفي العصر الحديث أيضاً نجد نفس الشيء: برغسون ضد كانط، نيتشه ضد هيغل... الخ. ضرورة الفلسفة في مجتمع ناهض أو يتوق إلى النهضة تساوي تاريخياً ضرورة العقلانية.

من هنا تأتي أهمية السؤال: لماذا كانت المحاولات الفلسفية في الوطن العربي الحديث تنحو كلها منحى لا عقلانياً؟ طبعاً هذه مفارقة، مفارقة غريبة: أن نجد

«الفلسفة في فكر نهضوي، هو الفكر العربي الحديث من عصر النهضة إلى اليوم، وهي التي يفترض فيها أن تكون رائدة هذا الفكر في اتجاهه العقلاني، نجدها، بالعكس، تتمسك بمسبقات لاعقلانية، وأحياناً بالميول وبالتطلعات اللاعقلانية: تتحدث طبعاً عن جوانية عثمان أمين، ورحمانية الأرسوزي، ووجودية بدوي. . . (طبعاً الوجودية هي أساساً اتجاه لاعقلاني). . . بالإضافة إلى اتجاهات أخرى؛ وهي كلها محاولات لاعقلانية لإنشاء فلسفة عربية أو فلسفة في إطار الفكر النهضوي العربي، ولاعقلانية بشكل صريح، فهي تنتمي وتؤكد انتماءها وتعلن عنه إلى الغزالي وبرغسون أساساً، أي إلى القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفلسفي، والقطاع اللاعقلاني في التراث الغربي.

هنا قد يفسر البعض هذه الوضعية بالشروط الاجتماعية التاريخية العامة، بأن المجتمعات العربية لا زالت مجتمعات بدائية بالقياس للتطور، مجتمعات زراعية رعوية؛ ومع ذلك فلا بد من البحث في الفكر نفسه، لأن الشروط الاجتماعية التاريخية، والتي تفسر هذا النوع من الاتجاه اللاعقلاني في الفكر العربي، ما كانت لتفعل فعلها لو لم يكن هذا الفكر نفسه قابلاً من داخله لهذا الاتجاه اللاعقلاني؛ ولكان العكس هو الصحيح، أي كان هذا الفكر هو العامل والمتطلع إلى تغيير هذه الشروط المادية، لأن الفكر أيضاً يجب أن ينظر إليه كقوة فاعلة، أو عليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط التاريخية ـ الاجتماعية؛ مثلما حدث في أوروبا وفي اليونان وعند العرب قديماً.

إن هذا يعود، كما سبق أن ذكرت، إلى أن الفكر العربي المعاصر هو فكر نهضوي لم يمارس النقد. نحن نعرف أن النهضة في أوروبا بدأت نهضة فكرية، ولكنها، في نفس الوقت الذي كانت تتناول فيه نقد المجتمع، نقد المؤسسات، كانت أساساً تتناول نقد الفكر، نقد العقل، مع بيكون، وأوهامه الأربعة، مثلاً، ومع ديكارت وقواعد المنهج، والمسألة مستمرة إلى كانط وباشلارد. فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لأية نهضة كيفما كانت.

ومن هنا سؤال آخر هو: لماذا غياب النقد في الفكر العربي المعاصر؟ هناك، طبعاً، عدة عوامل من جملتها هيمنة التراث على العقلية في العالم العربي، وعندما أقول التراث أعني التراث كما انحدر إلينا تاريخياً، أي في شكله المعتم، في شكله المتراجع، التراث كما ورثناه من القرنين السابع عشر والثامن عشر، هذا التراث الذي لم نقم بعد بعملية إعادة تأسيسه، إعادة قراءته، وإعادة نقده، حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية.

ومن جملة العوامل أيضاً عامل آخر يجب أن نوليه كامل الاهتمام، على الأقل في مجال التفسير، وهو حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية، الغير،

أي الغرب. لقد حقق الغرب نهضته بدون منافس، اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، وكان الصراع داخلياً، بين طبقات، وبين تيارات، وبين مستقبل وماض، وبين حاضر ومستقبل؛ أما عندنا فالصراع مزدوج: صراع مع الغرب، والغرب بالنسبة إلينا قامع، على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفكر، فكما قمع الغرب نهضة محمد علي الاقتصادية والفكرية والعسكرية، فإنه قمع الطهطاوي وامتدادات الطهطاوي، وهذا القمع الذي يمارسه علينا الغرب كمستعمر بطبيعة الحال كانت نتيجته ولا زالت، هي الانتكاص إلى الوراء، وبالتالي، التمسك بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، وهذا هو السر في حضور التيارات التقليدية الرجعية وانتعاشها من حين لآخر، بل وفي تجذرها، لأن المسألة طبيعية كآلية من آلية الدفاع. هذا وجه، وهناك وجه آخر للغرب: هو غرب الأنوار وغرب الليبرالية وغرب الماركسية وغرب العقلانية، ولكن إذا وضعنا غرب الأنوار في كفة وغرب الاستعمار في كفة فأعتقد أن كفة الاستعمار هي التي سترجح، لأنها هي الرادعة، فكل ما يعطيكه غرب الأنوار والعقلانية هو الآمال والأحلام، أما ما يعطيكه غرب الاستعمار فهو الفعل القامع سياسياً واقتصادياً؛ وللقمع هنا نتائج مزدوجة، فمن جهة إيقاف التقدم وجعل حد له، ومن جهة ثانية دفعه إلى الوراء، أي الانتكاص إلى الوراء من أجل المقاومة، الشيء الذي يبرر، كما ذكرت، حضور التفكير التراثي الرجعي بشكل قوي.

الثقافة الجديدة: ثمة ملاحظة بخصوص الوجودية، وهي أنها ربما لعبت دوراً ما في إدخال الشعور بضرورة الدفاع عن الحرية كشرط أساسي، في مجتمع إقطاعي، وهو دور هامشي، على كل حال، ولكن ربما كان من الضروري تسجيله. كذلك تثير ملاحظة أخرى وتتعلق باللاعقلانية أيضاً، وهي لماذا نجد أن التحليل النفسي الفرويدي، وهو في أساسه لاعقلاني، غائب، كنظرية في الوطن العربي؟

محمد عابد الجابري: فيما يخص الوجودية، أعتقد أنه يجب التمييز بين الوجودية في الفلسفة والوجودية في الأدب بالوطن العربي؛ فالتيارات أو التطلعات أو بعض المعاناة الوجودية في الأدب بالوطن العربي كانت تحاول أن تكرس هذا النوع من الحرية أو الفردية، ولكن حصل العكس في الفلسفة، حيث إن صاحب الوجودية، عبد الرحمن بدوي، في كتاباته يكرّس فردانية وذاتية مطلقة، ومحاولة تأسيس للوجودية على أساس تحطيم العلم. إذا كان كانط في الغرب، أو أي فيلسوف غربي آخر ينتقد العلم، فله الحق، لأنه يعيش العلم سلباً وإيجاباً، أما نحن فلا نعيش العلم، وإذ يأتي بدوي ويؤسس وجوديته في «الزمان الوجودي» على نقد العلم فإنه يعني ضرب الحتمية، وباختصار، تأسيس فلسفته على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم. لذلك ليس غريباً أن يحاول تأسيس وجوديته على بعض النماذج اللاعقلانية في

الاسلام، من خلال ربطها بالاشراقيين وبالمتصوفة، (السهروردي، ابن عربي). وهكذا، فحتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب، وخاصة مع سارتر في إشادته بالحرية وتمسكه بها وقضية الالتزام، لا نجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب، وإنما نجد بعض أصدائه في الأدب.

بالنسبة للفرويدية، لماذا لا نجدها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على الرغم من أنها تنتمي إلى القطاع اللاعقلاني؟ مع الأسف، هنا يجب أن نضع بعض التراتب، بعض الترتيب في داخل اللاعقلانية نفسها: فالفرويدية ليست لاعقلانية بالمعنى المطلق، كلا، فبدون عقلانية لا نستطيع أن نفهم الفرويدية ونكتشف الجوانب اللاعقلانية فيها. أما فكر لاعقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها، أي الفرويدية كنتاج فكري مبني على فروض. الفرويدية كبناء نظري هي بناء عقلاني، أي بناء متماسك مركب على فروض، إذا قبلت الفروض قبل البناء ككل وإن رفضت رفض. وبدون عقلانية متينة لا أعتقد أن بمستطاع الانسان أن ينتقد فرويد أو يكتشف الجوانب اللاعقلانية فيه أو أن يصفه بأنه لاعقلاني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الفرويدية لنا هي هتك لمحظورات كرستها التقاليد، وهذا جانب عقلاني فيها أيضاً.

الثقافة الجديدة: لعل مشكل العقلانية واللاعقلانية ليس مطروحاً فقط بالنسبة للاتجاهات الفلسفية العربية اللاعقلانية (سواء الآخذة من التراث أو الآخذة من الغرب)؛ وإنما هو مطروح أيضاً بالنسبة لبعض الاتجاهات التي تحاول أن تكون عقلانية، وتعتمد على اتجاهات (تراثية أو غربية) لا يمكن انكار عقلانيتها، ونذكر الماركسية على سبيل المثال، رغم أن الاجتهادات العربية الماركسية، في المجال الفلسفي، لم تتعد بعد نطاق التطبيق على التراث الفلسفي القديم. المشكل هنا، إذا أخذنا مسألة التراث هذه هو أن تعامل الماركسيين مع التراث لا يزال غير عقلاني في معظمه، أساساً، لأن محاولتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، أو، حسبما عبرتم أنتم انفسكم، «لا تحاول أن تطبق منهجاً وإنما تأتي بمنهج مطبّق»: فكيف يمكن أن نفسر هذا النوع من اللاعقلانية أو الصوفية الجديدة إن صح التعبير؟

محمد عابد الجابري: نحن متفقون على أننا نتحدث، في الغالب، عن الفلسفة الرسمية أو شبه الرسمية، أي الفلسفة التي تدرس في الجامعات، كبرنامج وكمنهج للتدريس، وكإعادة انتاج. والماركسية ليست فلسفة بهذا المعنى. فهي كتيار أو فكر أو نظرية لا تدرس في الجامعات بالوطن العربي، قد تدرج نتف منها في تاريخ الفلسفة بشكل انتقائي، ناقص. كذلك لا زالت الماركسية في الوطن العربي لم تشكل بعد تياراً

فلسفياً، وليس لدينا فلاسفة ماركسيون وأنا لا أريد أن أقيم معادلة بين الفلسفة والماركسية، قد يكون الانسان فيلسوفاً دون أن يكون ماركسياً وقد يكون ماركسياً دون أن يكون فيلسوفاً.

نعم، يمكن أن نتحدث عن حضور الماركسية في الفكر العربي، لا كفلسفة، ولكن كماركسية، ككل، سواء على مستوى تفسير المجتمع والتاريخ أو على مستوى إعادة كتابة تاريخ الفكر؛ وفي هذا الإطار سنجد أن الماركسية كما عبرت سابقاً، عبارة عن محاولة لتطبيق منهج مطبق، لا منهج للتطبيق؛ أي أن هناك قوالب معروفة مبررة تاريخياً ونظرياً، يفصل الواقع العربي بشكل أو بآخر حتى يتقولب فيها. وهذا النوع من الممارسة للماركسية هو النوع السائد (سواء في الاقتصاد أو في التاريخ أو في المجتمع)، في حين أن حقيقة الماركسية في نظري، روح الماركسية، هي كونها أداة للعمل، مرشد للعمل. يجب أن نسترشد بالنظرية العامة، بالمنهج، ولكن في نفس الوقت ينبغي ألا نغير الواقع في أذهاننا حتى ينطبق مع القوالب التي حفظناها حفظاً «مَسيديا». منهج للعمل معناه ممارسة للعمل، لا فرق في نظري بين العالم الذي يمارس التجربة في مخبره بأدواته، ويغير من مفاهيمه، يراجع نفسه، يقترح فرضية، يعيد النظر فيها، يجربها؛ وبين المحلل الماركسي الذي يتعامل مع واقع معين، إذ يجب على هذا الأخير، بدوره، أن يحترم هذا الواقع، لا في بنيته وفي ايديولوجيته، كلا، بل كمعطيات، أن يحترم وجوده الأنطولوجي على الأقل، وإذا اقتضى الحال يجب أن يغير من قوالبه هو إذا كان الواقع يفرض مثل هذا التغيير. إن ماركس نفسه لم يتردد في الإلقاء بمقولة النمط الآسيوي للانتاج، عندما وجد أن النمط الأوروبي ليس هو النمط العالمي الشامل، وكذلك ماوتسي تونغ.

يجوز أن نعتبر مثل هذه الممارسة التي تأخذ الماركسية كقوالب جاهزة بأنها تنتمي إلى اللاعقلانية، ولكن لا أريد الذهاب إلى هذا الحد، بل أعتقد فقط أن المسألة مسألة وقت، مسألة بيداغوجية. طبعاً، ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالوطن العربي (منهج مطبق لا منهج للتطبيق) تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الأساسي في كل عقلانية، ولكني، مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمة اللاعقلانية أو بسمة الصوفية؛ قد يكون هناك إخلاص صوفي للنظرية، وهذا يرجع في نظري إلى عدة عوامل، على رأسها أن أغلب الممارسين لهذا النوع من المنهج المطبق هم شيوعيون قبل أن يكونوا ماركسيين، أي أنهم مناضلون ملتزمون حزبياً وسياسياً، وربما يسبق لديهم التكوين النظري على الممارسة العملية أو الممارسة السياسية أو الممارسة الاجتماعية للماركسية، ومن هنا جاءت هذه الصوفية وهذا النوع من التمسك بالقوالب الجاهزة واعتبارها مطلقات.

ولكن أعتقد أن الأمر بدأ يتغير، لأنه بدأت الآن في الوطن العربي، نوعاً ما، بعض الممارسات النظرية للماركسية، التي ستحررنا من التمسك الصوفي بالقوالب الجاهزة. ومن غياب الروح النقدية تلك، طبعاً، يمكن تفسير المسألة من جوانب أخرى، ولكن المهم في اعتقادي هو أن المسألة ليست مسألة صميمية في الفكر العربي، ولكنها مرحلة، مرحلة فقط، مرتبطة، طبعاً، بالمرحلة التي عاشتها الستالينية كايديولوجية مهيمنة.

الثقافة الجديدة: ألا تعتقدون أن مسألة المنهج المطبّق لا تنطبق فقط على الماركسية، ولكنها تشمل كل التيارات التي عرفها العالم العربي، بدءاً من الديكارتية وانتهاء بالبنيوية؟ ومن ثم، هل هذه سمة من سمات الوعي العربي الذي لم يتعامل مع الغرب تعاملاً نقدياً (بفعل خضوعه له)؟

محمد عابد الجابري: فعلاً، يطغى على تعاملنا مع الفكر الغربي هذا النوع من ممارسة المنهج المطبق بهذا الشكل، ولكن المسألة تبدو مستفزة بالنسبة للماركسية، باعتبار أن الماركسية هي ضد المنهج المطبق أساساً، هي ثورة على المنهج المطبق، وهي أساساً نزعة نقدية، هنا تبدو ضخامة الظاهرة.

عندما نأخذ فكر ديكارت وانتقاله إلى العالم العربي سوف نجد أنه لم ينتقل كثيراً، وإذا تساءلنا عن أصدائه فسنجد شيئاً منها عند طه حسين في نقد الشعر الجاهلي بشكل غامض، وشيئاً عند عثمان أمين الذي روج للديكارتية كي يربط بين ديكارت والغزالي وبرغسون! فالحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتاً جداً كإنتاج أو كتطبيق، لا أحد طبق الفينومينولوجية بشكل صحيح، ولا طبق الهيغلية كفلسفة للتاريخ، وكل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية بشكل المنهج المطبق المذكور. هذا ما يبرر التركيز على الماركسية في هذا المجال.

إننا عندما نستورد بضاعة مادية فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الأوروبي (ألمانية أو فرنسية...)، وكذلك عندما نأخذ الأفكار الغربية أو نقتبسها أو ندرسها، ندرسها في بيئاتها، لا يمكن أن نفصل في الفكر ما بين الفكر كفكر مجرد، وبين أرضيته المادية، الاجتماعية الاقتصادية الايديولوجية، فصلاً مطلقاً، لذلك عندما نستورد - ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد لأننا فعلاً نستورد - نستورد الفكر بكل مضمراته الايديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى مع بعض تطلعاته. لماذا؟ لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر، إلا أن المشكل هو أننا نستهلك فقط، كما لا زلنا نستهلك كتب التراث، نقرأها كما كتبت، بنفس الفكر، بنفس الروح، بنفس القيم.

إن هاهنا ازدواجية، وما زلنا لم نحقق الانصهار بين الاثنين، لأننا كحاضر لا زلنا غير موجودين، ولأن حاضرنا ما زال فراغاً كحاضر منتج، كحاضر مستقل، كشخصية تبني نفسها بذاتها. . . طبعاً يجب ألا نيأس وألا نقنط، لأن المرحلة مرحلة قرن أو قرنين، وهي لا شيء بالنسبة لتحقيق نهضة على المستوى الذي نطمح إليه. إن النهضة الأوروبية من القرن الثالث عشر وانتكاسها في القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس عشر واستئنافها السير في القرن السادس عشر استغرقت أمداً طويلاً. وطبعاً لا أريد هنا أن أقول إن جميع الأخطاء أو المراحل التي مرت بها أوروبا يجب أن نمر بها، حتى من حيث الزمان، العصر الحاضر هو عصر حرق المراحل، والعلم يجب أن نأخذه في لحظته الراهنة كتقدم، لا أن نعود القهقرى، وكذلك التقنية يجب أن نأخذها في مستواها الراهن وليس كما كانت منذ قرن، ولا أعتقد أن أحداً يمكن أن يقول وهو مخلص، يجب أن نعيش ما عاشه الغرب من قبل. كلا ولكن مع امكانية حرق المراحل، ومع استعدادنا لهذا الحرق للمراحل، هناك القمع الاستعماري، القمع الامبريالي الذي يعيق هذا النوع من حرق المراحل. . . يجب ألا ننسى أن حرب السويس، وحرب ١٩٦٧ كان من نتائجهما بعث التيارات اللاعقلانية في الفكر العربي، وفي الوطن العربي، لتؤكد أن ما سبق فشل، أي تلك الثورة أو النهضة التي كانت تقودها الناصرية فشلت، إذن فشل العقل. وباختصار، هناك القمع الاستعماري الامبريالي، وهو يساعد أساساً في ترسيخ وتأكيد وتكريس هذا الفراغ الذي نعانيه في الحاضر.

الثقافة الجديدة: لكن، إذا كانت البنية الفكرية المتخلفة السائدة في الوطن العربي تؤثر من جهة فتنشر فكراً لا عقلانياً وتؤثر من جهة أخرى حتى في الفكر الذي يود أن يكون عقلانياً فتحرفه لكي يأخذ اتجاهاً غير عقلاني، فكيف يمكن الخروج من هذا الدور؟

محمد عابد الجابري: ما من شك أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات انتاجنا الفكري تخضع، إن قليلاً أو كثيراً، لهذا الموروث القديم بوصفه بنية عامة، سواء أردنا أن نمارس تفكيراً عقلانياً أو لاعقلانياً؛ ولكن ممارسة العقلانية أو التفكير العقلاني تجعل صاحبها يعي أكثر فأكثر هذه الهيمنة ويحاول أن يتحرر منها، هذا شيء طبيعي، ولا أحد منا يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائياً من الموروث القديم بكل سلبياته وبكل ايجابياته إلا إذا تحدثنا عن شخص غريب ولد في الغرب ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ويحمل جنسية عربية، وهو شخص لا أعدّه عربياً. إن مهمة الفكر، مهمتنا جميعاً، هي التحرر من هذه الهيمنة، وهذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل من ضرورة الفلسفة، من ضرورة العقلانية.

والحقيقة أننا نجد هيمنة هذه البنية الفكرية اللاعقلانية قوية في الأوساط المثقفة أكثر منها في الأوساط الشعبية. في الأوساط الشعبية هناك نظرة سحرية، ولكن الفارق بين لا عقلانية المثقف هنا والمثقف في الغرب ولاعقلانية الرجل الشعبي هنا ونده في الغرب فارق كبير جداً. مثلاً أنا أعتقد أن العامل الذي يعمل في شركة التبغ أو في شركة تركيب السيارات هو أكثر عقلانية من كثير من المفكرين عندنا، لماذا؟ لأن اللاعقلانية نفسها هي انتاج واعادة إنتاج؛ وعندما تكون الروح اللاعقلانية مهيمنة على الثقافة يصير التثقف بها أو امتلاكها يعني إعادة انتاج هذه اللاعقلانية، وبالتالي صبغ الفكر بها بأكثر مما يصبغه المناخ العام.

الثقافة الجديدة: هل يمكن، في هذا الإطار، أن تأخذ فكرة عن حركة التأليف والترجمة والنشر؟ فنتساءل: هل يمكن أن يوجد، خارج أسوار الجامعة والمدارس، حركة، لا نقول عنها انها تعوض عن غياب الفلسفة، ولكن، على الأقل، تبشر بنوع من تأسيس تقاليد الخطاب الفلسفي في الوطن العربي؟

محمد عابد الجابري: طبعاً هناك عدة مجالات لنشر الفلسفة والأطروحات الفلسفية والفكر الفلسفي بصفة عامة، سواء في الجامعة أو في المدارس، أو فيما ينشر ويترجم، ولكن تعميم التفكير الفلسفي في الأوساط المثقفة العربية بمختلف تخصصاتها شيء آخر. فهذا التعميم لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الكتاب، بواسطة الحديث المذاع، بواسطة الجريدة والمجلة، ومع الأسف فإنه لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة، إلى حد كبير، بالترجمة، وهنا الكارثة الكبرى، فالترجمة في ميدان الفلسفة، بالوطن العربي، كارثة. لا أعتقد أن الإنسان يستطيع أن يفهم كتاباً مترجماً إلى العربية الآن في المواضيع الفلسفية. أنا شخصياً عندما أقرأ كتاباً ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه، في حين أن الانسان يقرأ المترجمات القديمة بكل ارتياح، رغم صعوبة التركيب وتعقيده (في الكتب التي ترجمت عن السريانية أو اليونانية) وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة، هذه الترجمة التي غالباً ما تكون تجارية، يقوم بها أناس غير مختصين، لا تحترم حتى بنية الجملة العربية، طبعاً هناك الترجمات التي قام بها أساتذة مختصون، ومقتدرون، ولكنها قليلة جداً بالنسبة لما ينشر عن فرويد وماركس وهيغل وكانط من أشياء لا تفهم، وإذ أقول لا تفهم فأنا أفكر في هذا الطالب أو هذا المثقف العادي أو هذا المعلم أو الأستاذ أو الأديب، وأفكر حتى في نفسي، أحياناً لا أفهم؛ هناك من يترجم ترجمة حرفية، ينقل الجملة كجملة، كأنه يريد أن يجدد اللغة العربية، وهنا يقع عدم الاحترام التام للجملة العربية، فلا نستطيع أن نفهم، وبالتالي لا نستطيع أن نعرف.

إن للغة العربية خصوصيتها، وإذا أردنا أن نجددها فالتجديد يتطلب وقتاً

وتخطيطاً وعملاً متواصلاً. على نقيض الترجمات الفلسفية التي تعاني من عدم الجدية في الترجمة، بل وحتى عدم الأمانة! كثيراً ما يدفعني الفضول إلى المقارنة بين كتاب مترجم إلى العربية وبين نصه الفرنسي، فأكتشف، بالإضافة إلى عدم دقة الترجمة، سقوط عبارة، بل سقوط جمل. ليس ثمة أصعب من الترجمة الفلسفية، وهي عملية لا يمكن أن يقوم بها إلا فيلسوف، لأن المؤلف في الفلسفة يحاور فلاسفة آخرين، وعندما أترجم لهيغل فأنا أترجم لشخص يحاور كانط، يحاور أرسطو، يحاور سبينوزا، وما لم نكن في هذا الجو لن نستطيع فهم عبارات هيغل وسياقها، فيم يفكر وهو يتكلم بدون أن ينطق باسمه، ويمكن قول نفس الشيء عن كانط وسارتر وبرتوند رسل... الخ.

لذلك فإن المشكل الآن، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، هو أن ما يترجم لا يقوم به مختصون، وهذه من العوائق الأساسية التي تمنع انتشار الفكر الفلسفي، لأنه ما لم يكن الفكر الفلسفي واضحاً، وملتزماً أقصى درجة من الوضوح والتبسيط، فإننا لا نضمن له الانتشار.

هنا نأتي إلى قضية تدريس الفلسفة لا في المدرسة فقط، بل تعميمها، تعميم الفكر الفلسفي. إن هذا التعميم، في نظري، يجب أن يبدأ بداية ديكارتية، يعني من قاعدة البداهة والوضوح والتبسيط، هذه هي الفلسفة. أما أن نبدأ بالغموض فلست أدري! حتى الذي يستعمل الغموض لا يمارسه كغموض فلسفي، كعمق لا، وإنما يمارسه في غالب الأحيان كعدم وعي، كعدم قدرة على استيعاب الموضوع أو عدم فهمه، أحياناً كثيرة.

لقد تألمت مراراً، عندما قادتني الصدفة إلى قراءة نصوص مترجمة وعدت إلى أصلها... تألمت للقارىء العربي كيف يمكن أن يستفيد من هذه النصوص، ويجب أن نفكر في القارىء العربي لأنه قارىء يجهل اللغات. صحيح أن هناك بعض الازدواجية اللغوية في المغرب العربي، أما في الوطن العربي الآن فهناك السيادة التامة للغة الواحدة، للغة العربية، وأعني في القطاع العام من القراء، لا ضمن الأساتذة الجامعيين، أعني ٩٩ بالمئة من القراء العرب، وبالتالي فإننا إذا كنا سنعطيهم أشياء لا يفهمونها فسننفرهم من الفلسفة ومن كل شيء في النهاية. فأية عقلانية يمكن أن نؤسسها على خطاب غامض ولا يعي حتى غموضه؟ لا يعي حتى أخطاءه، بل ولا يعرف الخطأ من الصواب في مضمون ما يترجم.

أعتقد أن هذه العدوى لا بد لها، أيضاً، أن تنتقل بكيفية أو أخرى إلى الأوساط التعليمية على مستوى المدرسة أو على مستوى الجامعات، لأن الكتب والمنشورات والمراجع لها دورها في هذا المجال، ومهما بلغ الأستاذ من الوضوح في أداء مهمته، لا بد وأن يصطدم الطالب بهذه المنشورات غير المتقنة، غير الواضحة، والتي

لا تؤدي مهمتها. هذه إذن من الكوارث للأسف، ونسميها كارثة لأنه يمكن أن تتصور ونقبل أن تكون هناك موانع وعوائق خارجية للعمل الفلسفي، مثل السلطة السياسية، السلطة التقليدية، الفكر الرجعي.. الخ، لكن أن تكون هناك عوائق داخلية من صلب العمل نفسه فهذا شيء مؤسف بالفعل.

الثقافة الجديدة: إذن في هذه الحالة يجب أن نفكر لا في القارىء العربي وحده ولكن في الفكر العربي أيضاً، باعتبار أنه لا يمكن أن ننتج فكراً فلسفياً في المستقبل ما دمنا لم نفتح هذا الحوار مع الفكر الأوروبي، والحوار لا يمكن أن يتم إلا إذا انجزت شروط على رأسها توسيع مجالات النشر للخطاب الفلسفي الأوروبي الذي تحول وضعية الترجمة في الوطن العربي دونه. وعلى هذا الأساس يبدو أن المشروع الفلسفي الآن في الوطن العربي، إذا أردنا أن نأخذه بموضوعية وفي واقعه العيني، ما يزال بعيداً عن التصور. ومن ناحية أخرى: ألا تعتقدون أن هذا التهافت على الترجمة يعكس إلى حد ما، نوعاً من الرغبة في التعرف على العقلانية، باعتبار أن الفلسفة، كما لخصتم ذلك في البداية، هي العقل الذي يثور ضد الأسطورة؟

محمد عابد الجابري: يجوز، لا أنفي أن تكون هناك رغبة صادقة عند الكثير من دور النشر أو من المترجمين في نشر هذا النوع من العقلنة، ولكن عنصر الارتجال يبقى، مع ذلك، حاضراً بشكل مكثّف.

الثقافة الجديدة: ربما المقصود من السؤال هو القارىء، لأنه هو الذي يفرض على دور النشر الاتجاه إلى وجهة دون أخرى...

محمد عابد الجابري: المسألة مترابطة في الحقيقة: فالقارىء العربي لا زال لم يمتلك بعد شخصيته بكيفية كاملة حتى يفرض على الناشر رغباته، على العكس من ذلك، نجد أن الناشر هو الذي يفرض على القارىء العربي، بل أذهب إلى أبعد من هذا وأفتح قوساً حول مسألة الثقافة عموماً: إن قضية الثقافة في الوطن العربي معقدة بشكل غريب، وأعتقد أن سر قوة العرب هو في نفس الوقت سر ضعفهم: سر قوة العرب هو أننا أحياناً نشعر بوحدة عربية ثقافية من الخليج إلى المحيط، وأننا أحياناً نعيش هذه الوحدة، ولكن هذه الوحدة التي نعيشها هي أيضاً سر الكثير من المصاعب التي نعانيها على صعيد الفكر، لأنه كما تنتقل الفكرة الطيبة من بلد إلى آخر، كذلك تنتقل الفكرة المعاكسة من بلد إلى آخر: فإذا كان المد العقلاني منتشراً في مصر مثلاً، انتشر في أجواء كثيرة من الوطن العربي، من خلال المطبوعات، والعكس بالعكس.

في بعض الأحيان أتخيل، على صعيد الفكر المحدود كرجل في بيت أغلق الأبواب على نفسه، أتخيل بلداً عربياً بدون البلدان العربية الأخرى يعمل وينتج

لنفسه، أتصوّر مصر مثلاً وحدها بدون بلدان عربية أخرى، ولربما يخيل لي أحياناً أنها ستعيش تناقضاتها وحدها، خيرها وشرها وحدها، وستخرج في النهاية بشيء لربما كان أحسن من هذه الوحدة التي تنشر الألم أكثر مما تنشر السعادة. فالمغرب، مثلاً، نهضته ومصائبه آتية من الشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة.

الثقافة الجديدة: يمكن أن نقف بعض الشيء عند مشكل الترجمة فنتساءل، من جهة أولى، لماذا لا تصبح ترجمة المؤلفات الفلسفية المهمة من مهام الجامعات العربية؟ ومن جهة ثانية، نلاحظ أن الاهتمام بقراءة التراث قراءة جديدة (عقلانية) يطغى في الجامعات العربية (المغربية مثلاً) على عملية الترجمة تلك: فهل لهذه الأخيرة نفس أهمية قراءة التراث قراءة عقلانية، أم أن هذه القراءة العقلانية تأتي في مرحلة أهم من الترجمة، من حيث نشر الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؟

محمد عابد الجابري: طبعاً عندما نتساءل: لماذا لا تقوم الجامعات العربية بدورها في إيجاد ترجمات ملائمة صحيحة في المجال الفلسفي أو في غيره من المجالات، مع توفر امكانية التخصص في اللغات؟ فإن سؤالنا هذا يظل مشروعاً على صعيد الحلم فقط، الحلم بوحدة عربية وتخطيط عربي، أما الواقع الراهن فلا أظن أنه يساعد على هذا العمل، فأستاذ الفلسفة بمصر ينشر مذكراته، للاستعانة بمردوديتها على تتميم أجرته، وتدريس الفلسفة في البلدان العربية الأخرى هو إما ضعيف ومحدود أو يكاد يكون غائباً. ونحن بالمغرب، أيضاً لا زلنا في البداية.

أما ما يتعلق بالتراث وكيف يدخل كعنصر في نشر العقلانية فيمكن القول: نحن في الوطن العربي محتاجون إلى العقلانية لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا، هذا صحيح؛ ولكن لفهم ماضينا أيضاً، فالتراث العربي لا زال لم يدرس بعد بشكل عقلاني، أي أنه ما يزال إما عبارة عن نصوص أو عروض تعيد انتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب؛ وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني، لا زالت لم تتم بعد.

بطبيعة الحال لا يمكن للعرب كأمة لها تاريخها وتراثها، أن يتحرروا من هذا التراث ويرموه في البحر، هذا غير ممكن نهائياً، ولذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعاباً عقلانياً، وهذا الاستيعاب العقلاني يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص وتحقيقها وتوفيرها ـ هذه مرحلة تقنية تتعلق بتحضير المادة لا أتحدث عنها ـ وإنما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني. ما معنى أن يتم بشكل عقلاني؟ معناه أنه ينبغي لنا أن نسعى، أولاً وقبل كل شيء لإضفاء المعقولية على تاريخنا، السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري

العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير خاضع للمنطق، لا زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ وتطور وصراع، لا زال أكواماً من الأفكار والاتجاهات: معتزلة، شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء... كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضوراً تاريخياً، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا، لا زلنا لم نميز في تاريخنا السابق من اللاحق: من الأسبق في وعينا: النظام المعتزلي أم ابن رشد؟ الأشعري أم الغزالي؟ أبو ذر الغفاري أم جمال الدين الأفغاني؟ إذن تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ. وإننا ما لم نؤسس ماضينا تأسيساً عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضراً ولا مستقبلاً بصورة معقولة. هكذا كانت بداية النهضة الأوروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعاً تراثياً، وإنما رجوعاً انتقادياً، بشكل استيعاب نقدي. وتاريخ أوروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني ـ اليوناني. أما نحن فلا، عندما نعود إلى التراث، ندافع عنه ونفهمه كصندوق عجائب، منه نستمد الأصيل، منه نستمد القوة، نعم، هذا كله صحيح، ولكن يجب أن نكون ذواتاً مستقلة. هذا ما أقصده عندما أقول إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين: لحظة الفصل ولحظة الوصل: أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضاً نعيده كشيء لنا.

لقد استيقظنا في القرن الماضي أو نستيقظ اليوم، ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة أو الخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب، شيقة رائعة، وأول شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها، من أين تبتدىء وإلى أين تنتهي، لا يكفي أن يحفظ الطفل مضمون هذه الكتب كلها، بل ينبغي أن يرتبها في ذهنه، هكذا لا بد لترتيب التراث في سياقه التاريخي من عقل. ومن هذه الممارسة سيتكون لدينا عقل خاص، سيتجدد العقل العربي من هذه الممارسة النقدية للتراث العربي، لأنه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي قصد إضفاء المعقولية عليه، قصد ترتيبه في سياقه الزماني المكاني الحضاري، قصد ترتيبه منطقياً، فنحن نقوم ـ بشكل غير مشعور به ـ بنفس الشيء لبنيتنا الذهنية. إن الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الانسان، في خلاياه، من خلال ممارساته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية.

إذن لا أعتقد أنه بالامكان قيام مشروع فلسفي عربي أو عقلانية عربية بدون أن

تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلاني النقدي مع التراث. وطبعاً يجب أن يتم نفس الشيء مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا تترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فيجب أن نقرأ تراث الغير أيضاً في تاريخيته، ولو كان حاضراً، فالوجودية بأوروبا لها شروط موضوعية تبرر قيامها: الحرب العالمية الثانية، أو ما بعد الحرب العالمية الأولى ـ لكن، هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها في الوطن العربي؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هناك حاجة إلى نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد نمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي.

الثقافة الجديدة: تحدثتم عن أن هيمنة التراث بشكل معتم ترتبط بغياب العقلانية، وعن أن حضور الغرب على شكل استعمار يقمعنا يركز هو أيضاً غياب العقلانية. هل يمكن أن نفهم من ذلك أن اهتمامكم بالفلسفة العربية ـ الاسلامية من ناحية، والابستيمولوجيا من ناحية أخرى، هو سعي لتجاوز هذا الغياب للعقلانية؟ بمعنى أن إعادة قراءة هذه الفلسفة بالاستفادة من الابستيمولوجيا الغربية في بعض مفاهيمها الاجرائية، هي من الضرورات التي تستدعيها كل محاولة لتجاوز مرحلة اللاعقلانية في الثقافة العربية بوجه عام؟

محمد عابد الجابري: لا أعتقد أن أي أحد يستطيع الادعاء بأنه خطط لنفسه منذ البداية ما سيعمله مستقبلاً في هذا المجال، سيكون من لغو الكلام ادعائي القول إنني منذ البداية أردت أن أدرس الابستيمولوجيا لكي أستعملها في التراث. لا. إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين الانسان طريقه شيئاً فشيئاً. هكذا، إذن، فإذا طرحنا الآن علاقة الابستيمولوجيا بالتراث فيما أكتبه فيجب أن نطرحها كمشروع يجب أن يتحقق لا كتخطيط سبق وضعه.

إن الدراسات الابستيمولوجية هي دراسات نقدية أساساً، والفكر الابستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالابستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الابستيمولوجية تمكن الانسان، ونحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي تدعوه بالعقلانية. وعندما نطالب بنشر الروح النقدية في الأوساط المثقفة العربية، فإن دراسة الفكر العلمي وتاريخ الفكر العلمي، والابستيمولوجيا بكيفية أخص، تشكل أحسن مطية، باعتبار أن الجانب الايديولوجي فيها غير حاضر بشكل قوي، وغياب الجانب الايديولوجي هذا، غياباً نسبياً، في هذا المجال يجعل مختلف الأوساط العربية تقبل التعامل معها، وبالتالي يمكن تعميم الروح

النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر. مثلاً، هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، في فروضه، في عقر داره، يسفر، في غالب الأحيان، عن إيقاظ، عن عملية تنبيه، عن حفزه على رد الفعل، وبالتالي عن تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة ستكون في النهاية حتماً للاعقل، لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، لذلك أفضل أن يكون الحوار معه في الدائرة العقلانية، تعميم العقلانية من خلال نقد العقلانية نفسها، من خلال نقد المتجين للفكر العقلاني، أو مُدّعيه، أو المتجهين وجهته.

إلا أن المسألة مسألة تخطيط، وليست خاضعة للصدفة ولا لمجرد الرغبة، وهي كذلك مسألة وعي، وعي بالمخاطب، بالخصم، بميدانه وقوته ومدى قوة ردود أفعاله.

أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الابستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملاً نقدياً فأعتقد أنها كبيرة جداً، لأننا نكتسب من خلالها روحاً نقدية أولاً، وثانياً نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم ولتاريخ العلم، تتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفاً واعياً. طبعاً مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم ما لا تحتمله، الشيء الذي تمنعنا منه الابستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد للمفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.

وعندما نتحدث عن الابستيمولوجيا هنا، طبعاً، لا بد من التمييز بين ابستيمولوجية وضعية وابستيمولوجية عقلانية، هذا أساسي، لأن ما يسمى بالابستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الابستيمولوجيا المعاصرة هي أساساً تنكر التاريخ والتراث وتبقى في مستوى العياني، التجريبي، ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء، بينما الابستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الابستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال، حتى المثالية منها تفيدنا، المثالية ليست شيئاً مستهجناً لهذه الدرجة، وأن يكون الانسان مثالياً كهيغل لأحسن ألف مرة من ادعائه تجاوزه في الوطن العربي.

الثقافة الجديدة: ألا يمكن القول إنكم لا تتفقون مع الدعوى التي يقول بها الخطيبي في النقد المزدوج حول أهمية نقد الجانب اللاهوتي أو المتعالي في الوطن العربي كأحد أسبقيات الفكر (طبعاً مع عدم انفصال هذا النقد عن نقد الغرب أيضاً)؟

محمد عابد الجابري: المسألة ليست اتفاقاً أو عدم اتفاق. أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضاً إذا صح التعبير، ولكن لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبّر

عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد ـ بشكل أو بآخر ـ الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين، بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار. أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور ونتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؛ أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقداً دينياً، لأن هناك لاهوتاً حتى في الفلسفة، حتى في العلم.

الثقافة الجديدة: في هذه الحالة، هل هذا الموقف خاضع لنسق الفكر في الوطن العربي أم أنه موقف سياسي وامتداد لموقف العلاقة بين الفلسفة والسياسة كما تحدثتم عنها في الوطن العربي قبل قليل؟

محمد عابد الجابري: الاثنان معاً، لأنه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم، يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره.

الثقافة الجديدة: ربما يجب أن يعيش داخله وخارجه في نفس الوقت.

محمد عابد الجابري: نعم، ولكن قلت، حتى يستطيع أن يغيره، لأنه إذا لم يكن له أفق للتغيير فهو محتوى طبعاً.

الثقافة الجديدة: هنا نلاحظ أن كل مهتم بالفلسفة من خلال قراءاته، ومن خلال احتكاكه بالواقع يكوّن أسئلته الشخصية في الموضوع، إنما يحاول أن يعطي لهذه الأسئلة طابعاً عاماً، معتبراً أنها أسئلة كل المجتمع؛ ولكنها لكي تكون فعلاً أسئلة كل المجتمع تأتي ضرورة الاحتكاك بالواقع المحلي، أساساً، وليس الخارجي: يمكن للواحد أن يذهب، مثلاً، إلى باريس ويقرأ كثيراً من الكتب، ومن خلال ذكرياته عن المغرب أو عن الوطن العربي يطرح أسئلة يعتبرها عامة، في حين أنها محدودة، شخصية أو فئوية، لا يطرحها الواقع المغربي أو العربي بمجمله، والذي يحصل هنا هو أن أهمية الخطاب الفلسفي تنتهي من حيث هو خطاب كوني، لكي يصبح خطاباً نخبوياً معزولاً.

محمد عابد الجابري: نعم، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول إن

تطوير العقل العربي أو الفكر العربي أو تجديده أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه، من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل؛ من خلال التعامل معه لا من خلال رفضه رفضاً مطلقاً.

أمامنا، مثلاً، تجربة شبلي الشميل وتجربة سلامة موسى، وهما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، رفضوه رفضاً مطلقاً، وبشروا بالفكر الأوروبي، الأنواري، النهضوي ولكن ماذا أنتج هؤلاء في حظيرة الفكر العربي؟ سلامة موسى من ١٩١٠ إلى ١٩٥٠ وهو يكتب داعياً نفس الدعوة، لكي نحكم عليه، في النهاية، لا بأنه لم يجدد المجتمع العربي أو الفكر العربي فقط، ولكن بأنه هو نفسه لم يتجدد، ولم يتقدم خطوة واحدة. لذلك أقول إنه بالرغم من كل ما قد يكون هناك من صعوبات وعقبات، فإننا نستطيع أن نتحرك بشكل ايجابي من داخل تراثنا، من داخل اشكالياتنا الخاصة الفكرية القديمة والمعاصرة.

الثقافة الجديدة: نود التوقف عند مفهوم يمكن القول إنه واحد من المفاهيم الرئيسية التي تتمحور حولها قراءتكم للتراث الفلسفي العربي القديم، وهو مفهوم «القطيعة الابستيمولوجية» بين المشرق والمغرب على مستوى النسق الفلسفي، كما نود التوقف أيضاً عند الجانب اللغوي اللسني الذي شرعتم في الاهتمام به مؤخراً؛ إلى أي حدٍّ كان حضور باشلار وحضور اللسنيات أساسياً في توجيه قراءة مغايرة، عقلانية بالتالي، للفلسفة العربية القديمة؟

محمد عابد الجابري: بصدد المغرب والمشرق أريد أن أرفع التباساً لست أدري من أين جاء مصدره لدى بعض النقاد، وهو ما قيل من أنني شوفيني مغربي متعصب للمغرب. أعتقد أن هذا لا أساس له إطلاقاً، على الأقل في فكري وفي وجداني. لا أعتقد أن هناك في المغرب الراهن ولا في المغرب الماضي من يقول أو يشعر بهذا النوع من الشوفينية، فنحن مدينون للمشرق من الناحية الثقافية، من أول الأمر إلى آخره، والمشرق والمغرب يشكلان كلاً واحداً وهو الثقافة العربية، وداخل الثقافة العربية، أيضاً، يمكن أن نتحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع، فعندما أتحدث، مثلاً، عن ابن رشد وأبرزه كشخصية عقلانية يجب أن تحتذى وأتحدث عن ابن سينا كفلسفة مشرقية يجب أن تترك، فأنا لا أتعصب للمغرب على المشرق باعتبار أن ابن رشد مغربي وابن سينا مشرقي، لا، ربما العكس هو الصحيح، فابن رشد عربي، أما ابن سينا فمخضرم على الأقل، عربي اللسان لكنه غير عربي المولد، فإذن لا بد من إزالة هذا الالتباس.

يبقى مفهوم القطيعة على العموم، ومن حسنات استعماله هو هذا النقاش نفسه الذي أثير حوله، إنني لا أستطيع كمؤرخ للفلسفة العربية أن أربط ابن رشد بابن

سينا، فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمراراً بل هو ثورة عليه. وأسمي هذه الثورة قطيعة فقط، من ناحية النقد الابستيمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا: فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية ابستيمولوجية محض، هي زاوية الأدوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والاشكالية والمفاهيم فستظهر لنا هذه القطيعة بجلاء. ابن سينا اتجاهه غنوصي معروف ـ شرحته في دراسة خاصة به[1] ـ وابن رشد ثار عليه، هذه هي فكرتي كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد إلى حد الساعة للدفاع عنها، لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفعني إلى تغييره.

صحيح أن «القطيعة الابستيمولوجية» مفهوم باشلارد، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التاريخ؛ ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية ـ الاسلامية التي بيّنت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم اجرائي مكنني من أن الاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل.

أما عن اللسنيات فهي، بطبيعة الحال، كعلم ناشيء وعلم جديد، علم واعد، علم أخذ يثمر، وهو مفيد جداً بالنسبة للقارىء العربي والناقد العربي والمثقف العربي؛ وهذا لسبب أساسي هو أننا نتعامل بلغة لربما ظلت هي هي، مع بعض التغيير الضئيل، منذ أربعة عشر قرناً؛ ليس هذا وحسب، بل إن الثقافة العربية أيضاً، ككل، الثقافة العربية المدونة، الثقافة العربية بالمعنى المعاصر، هي ثقافة بدأت مع بداية اللغة العربية كلغة علمية، بمعنى آخر إن الثقافة العربية والتفكير العلمي عند العرب بدءا بتدوين اللغة وتقنينها.

إذن، أول ممارسة علمية مارسها العرب هي ممارسة لغوية، طبعاً من أجل القرآن والحديث والفقه، لكن هذا لا يهم، المهم هو أولوية هذه الممارسة. وبما أن اللغة التي جمعت وقننت هي نفس اللغة المستمرة إلى الآن، فإن نفس الممارسة مستمرة إلى الآن، أي نفس البنية الفكرية العربية التي تشكلت مع عصر التدوين (تدوين اللغة وتدوين العلوم من أجل اللغة وبواسطة اللغة) لا زالت تعيش فينا، ولا زلنا خاضعين لكثير من المسبقات والمقولات التي استعملها النحاة كمفاهيم أو مقولات

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

اجرائية فأصبحت دوغمائية؛ إذن فالاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية من هذه الزاوية، في اعتقادي، ركيزة، أساسية من ركائز نقد العقل العربي وفهم الثقافة العربية.

الثقافة الجديدة: في اللقاء الأخير للسيميائيات واللسنيات بالرباط، ختمت مناقشاتك بكلمة ظلت ملغزة، لقد قلت: «كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع ايديولوجي، ولكني اكتشفت في النهاية أن هذا الخلاف يكون ناتجاً عن خلاف في التكوين اللغوي». إلى أي حد يمكن أن يكون التكوين اللغوي أساس جميع الاختلافات الايديولوجية في الوطن العربي، ولماذا يختلف المثقفون لغوياً اختلافاً ايديولوجياً؟

محمد عابد الجابري: ما أردت قوله في الحقيقة هو ما يلي: أن ما يفرق بين العرب بعضهم عن بعض ليس هو الايديولوجيا دائماً، وإنما اللغة التي يتكلمها كل منهم، يكون لها، أيضاً، في كثير من الأحيان، النصيب الأوفر في هذا الاختلاف. بمعنى آخر، ليس الوضع الطبقي، دائماً، هو الذي يجعلني أختلف مع فلان، أو الذي يتحكم في الخلافات العربية الفكرية، وبالتالي ليست الايديولوجيا هي دائماً وراء هذه الخلافات، بل انك تجد أن الخلاف راجع أساساً، في كثير من الأحيان، إلى أننا لا نتحدث لغة واحدة. هذه تجربة يستطيع كل منا أن يعيشها، وستجد من بين خصومك الفكريين، أناساً لا تختلف وضعيتهم الطبقية عن وضعيتك، ولربما هي دونها، بمعنى أنهم مهيأون لحمل ايديولوجية ثورية أكثر منك، أو في مستواك على الأقل، ولكن، مع ذلك، تختلف معهم ويختلفون معك ويتبنى كل منكما مواقف متناقضة، فما السبب؟

هنا يجب ألا نجعل من العامل الايديولوجي السبب الوحيد، ولعل للعامل الابستيمولوجي دوراً أساسياً في المسألة. فهناك من يفكر بفكر قديم داخل بنى فكرية قديمة ـ وهي عالمه الخاص ومنظومته المرجعية ـ ويكون صادقاً مع نفسه كل الصدق فيما يقول، يستطيع أن يضحي من أجل فكرته وهو موقن من أنه مخلص وفدائي، ومع ذلك فأنت ترثي لحاله؛ وتصفه بأنه على ضلال والعكس بالعكس أيضاً.

هكذا يظهر إذن أنه ليس هناك تجانس في الحقل الثقافي بالوطن العربي، وإنما هناك اختلاف وتعدد، وثمة صراع بين من يدرس في جامعة مثل جامعة الأزهر، ومن يدرس في جامعة حديثة. إنها اختلافات ترجع، أساساً، إلى البنية الثقافية التي يكتسبها الفرد من خلال ما يقرأ وما يدرس، أي من خلال الحقل الثقافي الذي يتعامل معه. هذا ما أردت قوله وتوضيحه. وهو يختلف مع ما يسود في أوروبا، حيث هناك

ثقافة عقلانية متجانسة في مستوى واحد، والخلافات ايديولوجية، أي طبقية مصلحية واعية أو غير واعية: فالمسألة هنا، في الوطن العربي، أكثر تعقيداً، وإنك لتجد من المناضلين الشرفاء من يفكر بفكر قديم، وتجد العكس فيمن يدعي الفكر الجديد، لذلك يجب ألا يقوم النظر إلى الاختلافات على الجانب الايديولوجي وحده.

الفصل الثاني عشر

نقد العقل العربي في مشروع الجابري

تحت عنوان «نقد العقل العربي في مشروع الجابري» نشرت مجلة الوحدة: السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦) وقائع الندوة التي عقدتها لهذا الغرض بمشاركة الزملاء الواردة أسماؤهم في النص. وقد قدّم الزميل الأستاذ محمد وقيدي لوقائع هذه الندوة بالكلمة التالية ننقلها كما نشرتها المجلة المذكورة كتقديم للمؤلف.

عندما نتبع مسار أي مفكر عبر ما كتبه، فإن كل مؤلَّف من مؤلفاته لا يكون مجرد رقم بين عددها، بل إنه يمثل مرحلة من المراحل التي تدخل مع غيرها في جدل يعبر عنه النمو، والتطور والاستمرار، والاقصاء، والتجاوز، والتكامل. في كل حين، وبصدد كل مؤلَّف من المؤلفات يكون علينا أن نتساءل عن علاقة الأهداف التي رمى إلى تحقيقها من مجموع ما هدف الكاتب إلى تحقيقه، أو من مجموع ما يعلن أنه يريد تحقيقه حين يتعلق الأمر بمشروع واسع لا يكون الكاتب قد انتهى من انجازه.

يصدق ما قيل بالذات على مفكر كمحمد عابد الجابري، بالنظر إلى كثرة إسهاماته وتنوع ميادينها. فقد ساهم الجابري في التأليف المدرسي (منذ ١٩٦٦) مؤدياً بذلك خدمة لتدريس مادة الفلسفة التي ارتبط مساره الفكري بها[1]. وساهم في تحليل بعض القضايا التربوية (ما بين ١٩٦٦ و١٩٦٧)، مستفيداً من خبرته كمدرس في مختلف المستويات التعليمية ومن ارتباطه بالنضالات التي اتجهت نحو خلق شروط تعليم أحسن، ونحو المساهمة في تكوين وعي أعمق بالمشاكل التربوية[2]. وساهم في

---

(١) شارك الجابري إلى جانب الاستاذين مصطفى العمري وأحمد السطاتي في كتابة مؤلف مدرسي في الفلسفة لأقسام البكالوريا، بعنوان: دروس في الفلسفة (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٦٦)، ثم تلتها بعد ذلك طبعات عديدة أخرى.

(٢) ساهم الأستاذ الجابري في التأطير التربوي في مستويات مختلفة من التدريس، إلى التفتيش إلى =

التأليف الجامعي (١٩٧٦) بالإسهام في وضع أدوات عمل جديدة بين أيدي الطلاب والأساتذة[٣]. وقد أثارت هذه المساهمات النظر إلى الأستاذ الجابري بوصفه أحد الذين تميزوا بجرأتهم في مواجهة المشاكل التي كانت تطرح على الثقافة المغربية بصفة خاصة، وبإقدامهم على التنظير الذي يعتمد الأعمال الشخصية للمفكر أكثر مما يعتمد على نقل نظرية أو على إرجاعنا إلى سلطة مرجعية.

غير أن المساهمات التي أثارت الانتباه بصورة أقوى إلى جدية العمل الذي ما يفتأ يقوم به الأستاذ الجابري، تتمثل في دراساته حول التراث العربي الاسلامي، والتي نعتقد أنها بدأت (١٩٧١) مع كتابه عن ابن خلدون: «العصبية والدولة»[٤]، واستمرت بدراساته عن الفارابي[٥] وابن رشد[٦] وابن سينا[٧] والغزالي[٨]. لقد تركت

= المساهمة في تكوين أطر التأطير التربوي ذاته. وقد ساعدت هذه المساهمة على وجود اهتمام قوي بالقضايا التربوية لدى المؤلف حيث ألقى الدروس والمحاضرات وساهم في عدد من الندوات هي التي نشرت أعماله المتعلقة بها في كتاب: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧).

(٣) نقصد هنا الإشارة إلى كتاب: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ٢ ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦)، وقد أعيد نشره بعد ذلك في (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ١: الرياضيات والعقلانية المعاصرة، ج ٢: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي. والكتاب مجموعة من المحاضرات الجامعية في الابستيمولوجيا المعاصرة.

(٤) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، ط ١ (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١)؛ ط ٢ (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٩)؛ ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢). وهذا الكتاب هو رسالة الجابري لنيل درجة دكتوراه الدولة من كلية الآداب، جامعة محمد الخامس.

(٥) محمد عابد الجابري، «مشروع قراءة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية،» بحث شارك به المؤلف في: مهرجان الفارابي، بغداد، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٥، وقد نشر مع أعمال المهرجان، كما نشر في عدد من المجلات المغربية: أقلام و دراسات فلسفية وأدبية، وذلك قبل أن ينشر ضمن كتاب: الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، وقبل أن يعاد نشره مع بعض الدراسات التراثية الأخرى ضمن كتاب: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٦) نقصد هنا دراسة: محمد عابد الجابري، «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد،» ورقة قدّمت إلى: ندوة ابن رشد التي نظّمتها كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط في نيسان/ ابريل ١٩٧٨، وقد صدر المقال ضمن أعمال هذه الندوة التي نشرت ضمن مطبوعات كلية الآداب ـ الرباط (١٩٧٩)، وأعيد نشر هذا البحث في كتاب: الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

(٧) عنوان البحث هو: «ابن سينا وفلسفته المشرقية: حفريات في جذور الفلسفة العربية الاسلامية في المشرق». وقد قدّم هذا البحث لأول مرة كمساهمة في ندوة نظّمتها كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرناً على وفاة أرسطو، وذلك في أيار/ مايو ١٩٨٠، وقد كان عنوان الندوة: الفكر العربي والثقافة اليونانية. وقد نشرت الكلية هذه البحوث ضمن مطبوعاتها. كما نشر هذا البحث في كتاب: الجابري، نفس المرجع.

(٨) شارك الجابري ببحث عن الغزالي عنوانه: «مكونات فكر الغزالي»، وذلك في الندوة التي نظّمتها =

هذه المساهمات عندما قامت منفردة في بعض الندوات الفكرية داخل المغرب وخارجه صدى في الأوساط الفكرية والثقافية على صعيد العالم العربي، وذلك بالنظر إلى جدية الاقتراحات التي كانت تتضمنها. ولكن الصدى الأكبر لهذه البحوث كان عند نشرها مجتمعة في كتاب نحن والتراث[9] وقد لا نجازف إذا قلنا بأن عدداً كبيراً من المثقفين العرب لم يكونوا على معرفة بالجابري قبل نشر هذا الكتاب. وهذا ما يدفع الكثيرين في الواقع، إلى أن يعتبروا كتاب «نحن والتراث» نقطة انطلاق لفهم التطور الفكري للجابري.

قد نتفق مع هذا الرأي، من حيث أن كتاب نحن والتراث هو الذي أعطى للمسيرة الفكرية للجابري نقطة انطلاق جديدة بوصفه أحد المفكرين العرب الذين يهتمون بالبحث في إشكال من أهم الاشكالات المطروحة على الفكر العربي المعاصر، وهو العلاقة بالتراث، وقبل ذلك فهم التراث في تاريخيته وموضوعيته. ولكن أهمية كتاب نحن والتراث لم تكن لأنه كتاب يتعلق بالتراث فحسب، فالإقرار بهذا والاكتفاء به لن يمنحا هذا الكتاب سوى قيمة شكلية. لقد بدأ الجابري يحتل مكانة ضمن الفكر العربي المعاصر لأنه جاء في كتابه هذا بوجهة نظر تتميز عما كان سائداً إلى حينها بعدد من عناصر الجدة التي ساهمت في تغيير الرؤية إلى هذا الاشكال: محاولات جديدة في تأويل فكر بعض الفلاسفة، كما هو الشأن في البحث المقدم حول الفارابي، أو في ذلك الذي قدّم في نفس الكتاب عن ابن سينا، محاولات جديدة في تفسير تاريخ الفكر الاسلامي ككل، وقد تضمنتها بصفة خاصة الدراسة التي قدمت عن ابن رشد والتي كانت أطروحتها الأساسية أن مواقف ابن رشد تمثل إشكالية جديدة لا استمرار فيها للسابق بل قطيعة ابستيمولوجية مع إشكالية الفكر الاسلامي في المشرق، نقد المناهج المتداولة في دراسة التراث والدعوة إلى منهج جديد يعتمد على عناصر متباينة من العلوم الانسانية المعاصرة.

إن كتاب نحن والتراث بداية، ولكنه لا يمثل صفة البداية المطلقة إلا بالنسبة إلى من لم يتعرفوا على المسيرة الفكرية للجابري إلا منذ ذلك الحين، ولم يطلعوا على كتابات الجابري السابقة عليه وقد يكون ذلك لسبب تقني هو أن هذا الكتاب هو أول ما نشر للأستاذ الجابري في الشرق وتم توزيعه على العالم العربي بأكمله.

= جمعية البحث في الأداب والعلوم الانسانية بالتعاون مع كلية الأداب بالرباط بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الغزالي، وقد انعقدت الندوة في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥ ولم تنشر أعمالها بعد. ولم ينشر الجابري مقالته خارج المساهمة بها في هذه الندوة.

(٩) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، وقد صدرت طبعات أخرى بعد ذلك عن نفس الناشرين.

ليس هذا وحده ما يدفعنا إلى عدم اعتبار نحن والتراث بداية مطلقة. فهناك أسباب أخرى تدفعنا إلى ذلك أهمها الوحدة الفكرية التي نفترض أنها تميز مساهمات الجابري، وهي وحدة نستطيع أن نؤكد أنها تُلمس عند قراءة كتبه المختلفة. ففي الكتابات التربوية والنظرية الأولى نجد ارهاصات لكثير من الأفكار التي سيتم التوسع فيها لاحقاً، بل ويمكن القول بأن المرحلة الأولى طرحت عدداً من المشكلات التي سيتجه فكر الجابري إلى طرحها وإلى تلمُّس حلها في إطارها الأشمل، كما أن كثيراً من عناصر اشكاليته الفكرية قد بدأت في الظهور منذ هذه المرحلة. ولا تنقصنا الأمثلة لإثبات الوحدة المشار إليها. فمن ذلك أن دراسة الجابري للفارابي، وهي التي أراد لها الجابري أن تكون قراءة جديدة للفلسفة السياسية والدينية لهذا الفيلسوف، قد نشرت في البداية مع دراسات نظرية وتربوية أخرى في كتاب الجابري المعنون بـ **رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**. لقد وجدت هذه الدراسة التي نعتبرها في الوقت ذاته منطلقاً لمرحلة جديدة من تفكير الجابري متساكنة في هذا الكتاب مع دراسات تختلف عنها في الطبيعة. ويبدو أنها لم تعد من اهتماماته الفكرية الراهنة: المدرسة المغربية ووظيفتها الايديولوجية، الخلفيات الايديولوجية للنظريات التربوية، التعليم والتنمية. ولكن هذه الدراسة وجدت في نفس الكتاب مع بعض القضايا النظرية الأخرى التي تماثلها من حيث كونها تمثل إرهاصاً لآفاق فكرية أخرى مثل: الازدواجية في الفكر العربي الحديث وجذورها الاجتماعية، الماركسية في الفكر العربي المعاصر، التاريخ والفلسفة. إن وجود هذه الدراسات مجتمعة ليس بالأمر العبث، بل لأن هناك بالذات ما يوحد بينها. وما يوحد هو أنه في هذه الدراسات جميعها كان هنالك بحث عن رؤية توصف من طرف الجابري ذاته في نفس الوقت بجديتها وبتقدميتها. فسواء كان الأمر متعلقاً بالتراث أو بالفكر العربي المعاصر أو ببعض المشكلات التربوية فإن هذه المحاولات كما يقول الأستاذ الجابري: «ينتظمها ناظم واحد هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحاً وأقوى تعبيراً عن مشاغلنا الفكرية والتربوية في المرحلة الراهنة من تصور وعينا»[10]. إن هذه الدراسات تعكس جميعها الرغبة في الاستجابة لحاجة ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر هي تشكيل رؤية جديدة تخلصنا من الاشكالات التي وضعتنا فيها الرؤى التي كانت سائدة لتراثنا، من جهة، ولمشاكلنا التربوية والنظرية من جهة أخرى. وكما يؤكد ذلك الجابري ذاته: «نحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل، وتربط الحاضر بالماضي في

---

(١٠) هذه الأقوال مأخوذة جميعها من مقدمة كتاب: الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية.

اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها كل من الموقف والمنهج»[١١] وأكثر مما سبق كله، فإن الجابري يؤكد أن القضايا المختلفة التي يحتويها كتابه «من أجل رؤية تقدمية» لا ينبغي أن تعالج بالصورة التي تجعلها منفصلة بعضها عن البعض الآخر، أو بتعبيره لا ينبغي أن تستغرق المفكر العربي المعاصر أي من هذه القضايا وحدها. فلا التراث ينبغي أن يحتوينا، ولا القضايا الفكرية المعاصرة ينبغي أن تكون وحدها طرائق معالجتنا للمشاكل، ولا القضايا السياسية والمجتمعية الراهنة ينبغي أن تحدد رؤيتنا لما عداها من المشاكل.

قد تكون هذه الملاحظات من أول ما صدر عن الجابري متعلقاً بالفكر العربي المعاصر، ومما سيتم تعميقه في المراحل اللاحقة من تطوره الفكري.

ولم تكن هذه المرحلة من التطور الفكري للجابري مجرد مرحلة لطرح القضايا دون السعي إلى تحديد المنهج الذي ينبغي أن نتبعه في معالجتها. وأن ما يوحد بين هذه المرحلة وما سيليها أن صورة المنهج قد بدأت تتحدد سواء في جانبه النقدي أو في جانبه الايجابي.

في الجانب النقدي نجد أن الجابري يؤكد منذ هذا الكتاب أن الأمر «لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها»[١٢]. بهذا المعنى يتم نقد مناهج السلفيين والمستشرقين، كما يتم نقد التطبيق الآلي للمنهج الماركسي.

في الجانب الايجابي نجد منذ هذا الوقت تحديداً للعناصر التي أراد لها الجابري متداخلة أن تشكل منهجه الخاص في دراسة كل القضايا التي تطرح على الفكر العربي المعاصر. نقرأ له ما يلي: «هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الايديولوجي ـ الواعي ـ هي الأساس المنهجي للرؤية التي تحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية»[١٣].

ما دمنا بصدد الحديث عن هذه المرحلة من تفكير الجابري التي تداخلت فيها القضايا الفكرية بالقضايا التربوية، لا بد لنا من الاشارة إلى أن جانباً آخر من جوانب المنهج يبدو من خلال المعالجة التي يقوم بها الكاتب لمشكل التعليم في المؤلف الذي

---

(١١) نفس المرجع.
(١٢) نفس المرجع.
(١٣) نفس المرجع.

يخصصه لدراسة هذا المشكل[14]. نقرأ للجابري في كتابه أضواء على مشكل التعليم في المغرب: «إن المعطيات الأساسية الجوهرية التي يعاني منها تعليمنا الآن، بل بلادنا وشعبنا، إنما نقرأها بوضوح من خلال تعرية جديدة لجذوره، وكشف واضح عن الإطار الذي نشأ فيه وبقي يتحرك في حدوده»[15]. هنا عنصر من المنهج الذي سيتحدث عنه الجابري في اللاحق من كتاباته. فعندما نقول ان البحث في حقيقة أي مشكل ليست في وصف أعراضه الظاهرة، بل في البحث عن جذوره، فإننا نقول بمنهج أفاد في مرحلة أولى في فهم ظاهرة التعليم في عمقها، وسيفيد في مرحلة لاحقة في فهم الفكر العربي المعاصر، لأن الجابري الذي يقدم لنا في مرحلة أولى كشفاً لأعراض هذا الفكر، يعود في مرحلة ثانية ليبحث عن الجذور.

نصل الآن إلى المرحلة التي أصبح فيها التراث هو الموضوع والاشكال الأساسي في تفكير الجابري، وهي التي يمثلها كتابه نحن والتراث.

لا نرى مانعاً في العودة من جديد إلى ذكر المحاولة التي قام بها الجابري لتقديم قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية (١٩٧٥). لقد رأينا أن هذه الدراسة التي سبق نشرها في كتاب من أجل رؤية تقدمية، قد انسجمت مع مجموعة أخرى من الدراسات التي نشرت بهذا الكتاب نفسه، حيث كان الهدف عندئذ عاماً، هو البحث عن عناصر رؤية جديدة، وعن عناصر منهج جديد للنظر في قضايانا الفكرية والتربوية والسياسية والمجتمعية بصفة عامة. إن هذه الدراسة توجد الآن في كتاب نحن والتراث ضمن مرحلة جديدة من التطور الفكري للجابري.

لقد سار التوجه الفكري للجابري، بعد مرحلته الأولى، نحو التخصيص فأصبح الموضوع الأساسي فيه هو البحث عن رؤية جديدة تتعلق بمستوى واحد من المستويات التي سلف لنا ذكرها، وهو التعامل مع تراثنا الثقافي بصفة عامة والفلسفي بصفة خاصة، والبحث عن الطريق الذي يقودنا إلى فهم هذا التراث في تاريخيته، أولاً، من أجل استثماره في إيجاد موقف راهن من قضايانا الفكرية ثانياً. اكتشف الجابري أن إشكال التراث يحتل المركز من بين الاشكالات المطروحة في الوقت الراهن على الفكر العربي. ولذلك فإن المحاولات التي تلت الدراسة التي قام بها الجابري حول الفارابي قد سارت في أغلبها في اتجاه البحث عن قاعدة لموقف جديد من التراث. وفي هذه المرحلة لم تغب تماماً الأهداف التي رسمها الجابري لنفسه منذ

---

(١٤) نقصد هنا كتاب: محمد عابد الجابري، أضواء على مشكل التعليم في المغرب (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٣).

(١٥) «المقدمة،» في: نفس المرجع.

البداية. غير أنه يمكننا القول بأن طرحها قد أصبح أكثر اتساعاً من جهة، وان الاشكالية الموجهة للبحث قد غدت أكثر ضبطاً من جهة أخرى.

الهدف العام يظل هو ذاته: إنجاز رؤية جديدة للتراث تحررنا من المأزق النظري الذي وضعتنا فيه القراءات السابقة لهذا التراث.

المنهج كذلك يظل ذاته من حيث عناصره الأساسية: فهو من حيث المبدأ لا يريد أن يكون منهجاً قبلياً جاهزاً، كما أنه من حيث العناصر المكونة له يظل ذاتياً مكوناً من الخطوات التي سلف ذكرها: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، والطرح الايديولوجي الواعي.

عند تطبيق هذا المنهج على الفلاسفة المختلفين الذين أنجزت حولهم دراسات وهم الفارابي، ابن رشد، ابن سينا، ابن خلدون، يصل الجابري إلى نتائج لفتت النظر إليها بجدتها بالقياس إلى ما كانت تكرره عدة دراسات سابقة أخرى. وبفضل هذه الدراسات والصدى الذي تركته أصبح الجابري في مركز الجدال بالنسبة لمسألة التراث. وبما أن هذه المسألة هي الاشكال الأساسي في الفكر العربي المعاصر فقد أصبح الجابري في مركز الحوار الذي يدور بين المفكرين العرب المعاصرين.

لذلك كانت الخطوة الطبيعية أن ينتقل الجابري من معالجة القضايا المتعلقة بمسألة التراث إلى معالجة الفكر العربي المعاصر. فمن خلال بحثه في قضايا التراث يكتشف الجابري أن مسألة التراث ليست المسألة الوحيدة التي توجد بها رؤى ينبغي تجاوزها، بل إن الفكر العربي تظهر عليه عدم القدرة على التحليل بصدد عدد من القضايا الفكرية والسياسية والمجتمعية. لقد تبين الجابري أن كل الرؤى المتعلقة بالتراث رؤى سلفية وان اختلف المرجع ـ السلف الذي تعود إليه، وأصبحت المسألة المطروحة هي دراسة العقل العربي المنتج لهذه الرؤى والبحث في شروط هذا العقل التي جعلته لا ينتج إلا رؤى سلفية عن التراث. ولكن حيث أنه لا يمكن أن ندرس العقل مباشرة، فإن الخطوة التمهيدية تكون هي دراسته من خلال الخطاب الذي يصدر عنه، وهذا بالضبط ما حاول الجابري أن ينجزه في كتابه عن الخطاب العربي[16] (١٩٨٢) حيث حاول تحليل آليات هذا الخطاب ومعرفة ما سمح ضمنه لمسألة التراث بأن تغدو مسألة مركزية، ولوجهات النظر بصدد هذه المسألة إلى أن تكون رغم تعارضها الظاهر متفقة في اتسامها بالسلفية. إن ما هدف إليه الجابري في هذه المرحلة هو تشخيص آليات الخطاب الذي يصدر عن العقل العربي.

---

(١٦) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

إذا كان كتاب الخطاب العربي يعتبر لدى الجابري خطوة تمهيدية لنقد العقل العربي، فهذا معناه أن نقد هذا العقل يصبح مهمة ضرورية لديه يغدو عدم إنجازها عائقاً لحل عدد من المشكلات المطروحة. يقول الجابري: «إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تبنّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» أو «النهضة» الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد»[17].

غير أن ما هو جوهري في هذه المرحلة الجديدة التي يصبح فيها نقد العقل العربي مهمة أساسية قد وُجد وعي به لدى الجابري منذ كتابه نحن والتراث (١٩٨٠)، فهو يبرز هناك أن «الهدف من عرض القراءات السائدة للتراث في الفكر العربي المعاصر، ليس «الأطروحات» التي تقررها أو تتبناها أو «تكتشفها» هذه القراءات أو تلك، وإنما يهمنا فيها جميعاً طريقة التفكير التي تنتجها، أي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد ايديولوجي لـلايديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى ايديولوجيا، أما نقد طريقة الانتاج النظري، أي «الفعل العقلي» فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق، وبالتالي، لقيام قراءة علمية واعية»[18].

هكذا إذن يكتشف الجابري أن نقد العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا من جهة، وللنظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشاكل التي تواجهه من جهة أخرى.

نقد العقل العربي مهمة تنجز عبر مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: هي التي مثّلها كتاب الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٢). وهذه المرحلة هي بمثابة تشخيص الاعراض. ذلك لأنه لكي نقوم بنقد العقل العربي يكون علينا أن نمسك بهذا العقل في حالة ديناميته فنتعرّف إليه من خلال ما يعالجه من قضايا. ولذلك يقول الجابري عن دراسته للخطاب العربي: «إن هدفنا ليس بناء هذا الخطاب بصورة ما من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء

---

(١٧) نفس المرجع، ص ٧.

(١٨) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١٢.

لصورة «العقل العربي من خلاله»[19] بهذا المعنى تكون دراسة الخطاب العربي المنقد والمعبر إلى نقد العقل الذي يصدر عنه هذا الخطاب.

المرحلة الثانية: وهي التي اتجه فيها الجابري إلى البحث عن جذور الخصائص التي لاحظها على الخطاب العربي المعاصر وذلك وفقاً للمنهج الذي أعلن عنه منذ البداية، من أن إدراك عمق أي مشكل يقتضي العودة إلى جذوره. يبحث الجابري عن هذه الجذور في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية ليجدها في مكونات العقل العربي الثلاثة المتصارعة: البيان، والعرفان، والبرهان (١٩٨٤).

وقد حاول الجابري أن يتتبع تاريخ كل نسق من هذه الأنساق الثلاثة والكيفية التي غدا بها أحد مكونات العقل العربي، كما حاول أن يبرز العلاقة الصراعية بين هذه الأنساق ضمن بنية العقل العربي. وقد كان الجابري وهو يقوم بهذا البحث واعياً بجدة المهمة التي يقترحها علينا بالنسبة للفكر العربي المعاصر. لقد صرح بأن أمله كان هو أن يجد في الفكر العربي المعاصر ما يستفيد منه، وما يمكن أن يكون تحليله متابعة له وتعميقاً له. غير أنه يعلن ما يلي: «ولكن واقع الحال، الآن، عكس ما كان يجب أن يكون، والنتيجة هي أننا في عملنا هذا لا نعاني فقط من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة، بل نعاني وبدرجة أكثر، من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته (يقصد العقل العربي)». هذا ما يصرح به الجابري في الكتاب الذي يمثل هذه المرحلة: تكوين العقل العربي[20].

المرحلة الثالثة والأخيرة: هي التي يمثلها الجزء الثاني من نقد العقل العربي (١٩٨٦)، وهو الكتاب الذي يعنونه الجابري بـ بنية العقل العربي[21]. ويخصص الجابري هذا الكتاب لفحص آليات النظم المعرفية الثلاثة وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكوّن في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم. هنا إذن عودة إلى كل نظام على حدة وتحليل بنيته بوصفها جزءاً من بنية أعم هي العقل العربي.

هذه هي المراحل التي يخطوها الجابري في إنجاز مهمة تقدم لنا بوصفها جديدة

(١٩) الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٧٧.

(٢٠) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٢١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

في تطور الفكر العربي المعاصر، وهي مراحل يقود بعضها إلى البعض الآخر، ويحتوي بعضها البعض الآخر بالارتكاز على نتائجه وتوسيع آفاقها.

وإذا كانت هذه هي المرحلة الأخيرة في الانجاز، فإنها ليست الآخرة في المشروع الفلسفي العام للجابري. فإذا كان ما مضى قد شهد إنجاز مهام، فإن لما يُقبل من كتابات الجابري ما تنجزه من مشروعه النظري الشامل. فهو يعلن في نهاية كتابه بنية العقل العربي أن الهدف هو تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية العقل العربي التي عاقته عن تحليل القضايا المطروحة عليه تحليلاً موضوعياً. كيف ذلك؟ «إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية»[٢٢]. يبدو من هذا أن تغيير بنية العقل العربي، وهي ما يطلب إنجازه في المستقبل، لا تكمن في مجرد التحليل النظري للنظم المعرفية، بل تكمن في الموقف العملي وفي الاتجاه نحو معالجة القضايا الجديدة واستثمار التراث في معالجة هذه القضايا المعاصرة. فهذا هو ما يمكن أن يحرر العقل العربي من الاستمرار في استهلاك نفس القضايا وفي تكرار تحليلها وفقاً لنفس الطريقة التي ترجع إلى نفس السلطات المرجعية. إن الساحة الثقافية العربية مليئة بالقضايا التي تجعل العقل العربي مغترباً في تراثه من جهة أو في فكر الغرب من جهة أخرى. فما هي القضايا الذي على العقل العربي أن يتجه نحو تحليلها لكي يحرر نفسه ولكي يساهم في تحرير الواقع العربي من مشاكله؟ يقول الجابري في خاتمة كتابه بنية العقل العربي: «لماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا، اهتمامات النخبة والشباب والجماهير: قضية اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها، وإمكانات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الفكرية والسياسية الملصقة بها، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا»[٢٣].

إن اهتمام العقل العربي بهذه القضايا الأساسية في الواقع العربي الراهن وفقاً للرؤية والمنهج والاشكالية التي حددها الجابري من خلال ما كتبه، هو الطريق الأكثر موضوعية لتجاوز الأسئلة الخاطئة من مثل «ماذا نترك من التراث وماذا نأخذ؟» للدخول في مواجهة الأسئلة الحقيقية: «كيف ينبغي أن نفهم ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض».

وهناك إلى جانب هذا كله وعي الجابري بأنه لم يحلل العقل العربي في كل

---

(٢٢) نفس المرجع، ص ٥٨٥.
(٢٣) نفس المرجع، ص ٥٩٠.

انتاجه، بل اقتصر على العقل اللغوي والفقهي والعقدي، أما العقل السياسي فهو موضوع آخر للمستقبل[24].

مما سبق في مجموعه نقف على أن هنالك تطوراً في فكر الجابري يتسم بوحدة إشكالاته وإشكالياته واقتراحاته المنهجية، وهو تطور قادت بعض مراحله إلى البعض الآخر، واحتوت اللاحقة منها السابقة بالقدر ذاته الذي أفادت به المراحل السابقة في التمهيد لما لحقها.

هذا بصفة عامة هو المسار الفكري للمفكر الذي نحاوره اليوم والحوار معه يعني مناقشة هذا التطور في إشكالاته وإشكالياته، وبما أن الجابري كما قلنا يوجد اليوم في المركز الفاعل في الفكر العربي المعاصر، فإن الحوار معه نقاش مع كل إشكالات الفكر العربي المعاصر الذي كان في الوقت ذاته موضوعاً لتفكير الجابري وتأملاته من جهة، ومجالاً لاسهاماته المتنوعة والغنية من جهة أخرى.

نص الحوار

استهل محيي الدين صبحي الحوار بالكلمة التالية:

ترحب مجلة الوحدة بمحمد عابد الجابري، وتشكره على إتاحة الفرصة لعقد ندوة معه حول مجموع أعماله الفكرية المتميزة، وإن كانت الندوة قد أقيمت بمناسبة صدور الجزء الثاني من كتاب نقد العقل العربي، وهو بعنوان: بنية العقل العربي أما الجزء الأول فكان بعنوان: تكوين العقل العربي.

كما ترحب المجلة بالإخوة المفكرين الأساتذة محمد وقيدي، سعيد بنسعيد، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، وتشكرهم على تلبية دعوتها لعقد هذه الندوة مع الدكتور الجابري حسب المحاور التالية:

وحدة التطور الفكري للجابري، المنهج، وجهة نظر حول التراث، نقد العقل.

فلنبدأ بوحدة التطور الفكري للجابري.

● **سعيد بنسعيد:**

لم أحصل على الجزء الثاني من كتاب نقد العقل العربي إلا منذ فترة وجيزة ولذا

---

(24) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).

فإن تدخّلي لن يشمل هذا الكتاب القيّم الذي هو بكل تأكيد، وحسب ما بدا لي من تصفحه السريع، فيه الكثير من الإثراءات والإضافات بل وربما تعلّق الأمر بمراجعة آراء ومواقف عبّر عنها في السابق.

ما دمنا قد جعلنا في الورقة محوراً هو وحدة الفكرة أو وحدة التفكير عند الأستاذ الجابري، فإني، إذا سمحتم، أريد أن أنطلق من الافتراض التالي:

إذا ما تناولنا خريطة الفكر العربي المعاصر وإذا ما فحصنا الممثلين البارزين لمختلف تيارات هذا الفكر فإننا يمكن أن نجد تياراً نعبّر عنه بتيار الدعوة إلى تحديث العقل العربي. وأقصد بكلامي أن هنالك موجهاً خفياً لانشغالات المفكرين العرب المعاصرين. هذا الموجه الخفي هو فكرة الحداثة بصفة عامة، والتحديث: تعلّق الأمر عند البعض بتحديث المجتمع. تعلّق الأمر عند البعض بتحديث الدولة. تعلّق الأمر عند البعض الآخر بتحديث التقنيات وغير ذلك. هناك تيار يفرض نفسه ويقبل نعت الدعوة إلى تحديث العقل العربي.

شخصياً ـ وفي حدود قراءتي، وفي حدود الرأي الذي تكوّن لي، أستطيع أن أقف عند مفكرين اثنين. أقف عند عبد الله العروي الذي أثار مسألة تحديث العقل العربي، واعتبر أن مسألة التأخر التاريخي هي نقد العقل العربي والدعوة إلى نقده، وربط هذا النقد بما أسماه بالنقد الايديولوجي.

وما يهمنا في هذا الرأي هو أن معنى الحداثة يتحدد في الإقبال الكلي على الغد، على المستقبل دون التفات إلى الماضي. وأما بالنسبة إلى الأستاذ الجابري فيبدو لي أنه في موقف آخر. فهو وإن أثار اشكالية تحديث العقل العربي، فإنه يرى أن تحديث العقل العربي لا يمكن أن يكون مقبولاً، ولا معقولاً، ما لم ينتبه إلى مسألة التراث، وإلى أهمية التراث في وجدان، وفي ثقافة، وفي فكر الإنسان العربي المعاصر.

ومن ثم تكون عنده الدعوة إلى تحديث العقل العربي تتطلب، أو تقتضي ضمناً قراءة جديدة للتراث العربي الاسلامي.

يبدو لي أن ما قام به الأستاذ محمد عابد الجابري في كتاباته منذ أطروحاته حول ابن خلدون هو نوع من إعادة مستمرة لقراءة التراث العربي الاسلامي.

فقط أريد أن أنبه إلى نقطة يعرفها مؤرخو العلم معرفة جيدة، وهي أن المشروع العلمي ذا النفس الطويل ينشأ أحياناً كثيرة نشأة جنينية، ولا يستطيع صاحبه أن يعي به إلا في مرحلة لاحقة، في مرحلة جد متطورة. لا يكون المشروع واعياً حتى بالنسبة له هو.

وفي حالة الأستاذ الجابري يتجلى هذا الواقع في مرحلتين اثنتين: المرحلة الأولى تمتد من كتاب العصبية والدولة، إلى منتصف السبعينيات، عندما قدّم بحثه المتميز في ملتقى الفارابي في بغداد؛ ابتداء من ذلك الملتقى اتسمت أبحاث الأستاذ الجابري بنغمة جديدة متميزة أخص ما يميز هذه النغمة الجديدة المتميزة هو بصمات انشغالات ابستيمولوجية ارتبطت بمهام التكوين، وارتبطت بمهام الدرس والتدريس في الكلية؛ ومنذ البحث حول الفارابي إلى العرض حول ابن رشد إلى ابن سينا، إلى ابن باجة، ثم العودة مرتين إلى ابن خلدون، مرة في لقاء الرباط واللقاء الثاني في تونس إذا لم تخني الذاكرة، أخذت الفكرة الجنينية تبرز، وأخذ الجنين يظهر له كيان هو الذي ستعبّر عنه تلك المقدمة الطويلة لهذه المقالات، وهذه الدراسات وقد أصبحت جسماً فرض نفسه في الكتاب، وظهر باسم تحت عنوان: نحن والتراث.

لكن بالنسبة إلى قارىء كتاب نحن والتراث ـ وقد كان لنا معه اتصال سابق في حينه منذ ست سنوات أو أزيد قليلاً ـ تعلّق الأمر بكثير من الحدوس فقط أو بكثير من الآراء التي يضطر صاحبها أن يسوقها ويقدمها هكذا مجتمعة. لكن تظل جملة من المهام تستعجله وتستحثه الواحدة بجانب الأخرى. يتعلق الأمر بتحديد رأي دقيق من الخطاب العربي المعاصر، لأن المتحدث ينتمي إلى مجال الفكر العربي المعاصر وعليه أن يحدد موقعه فيه بدقة وأن يحدد رأيه منه، من هذا الخطاب المعاصر بدقة حتى يعلن لنفسه قبل أن يعلن لقارئه، من أي موقع يتحدث. ما الذي يريد أن يقوله.

لن أتحدث عن مسألة المنهج، فالأستاذ الجابري أثارها مراراً وتكراراً في كتاباته. والاخوان سيثيرونها (مسألة النقد الايديولوجي، مسألة البنيوية التكوينية، مسألة التحليل التاريخي). لكنني أريد أن أثير نقطة جزئية لم ترد فيها أذكر إلا مرة واحدة بوضوح في كتابات الجابري. وأقصد بها الورقة التي تقدم بها إلى ملتقى القاهرة حول التراث وتحديات العصر، عندما أعلن بوضوح وربما كانت هي المرة الوحيدة، عن ضرورة الربط بين النهضة وبين التراث. عندما ذكر أنه في كل الثورات الفكرية والسياسية والاجتماعية الممهدة لها دائماً يقترن الأمر بربط هذه الثورات بالمعنى الشامل لهذه الكلمة، بضرورة الرجوع إلى التراث وقراءة التراث قراءة جديدة من وحي موجهات الحاضر فترى الماضي دائماً بعينيّ الحاضر.

فالإشكال، ظهر ربما في الجزء الأول وقد أطلعنا عليه، هو إلى أي مدى لم تتحكم في المؤلف الموجهات الايديولوجية؟ أقصد هنا الموجهات الايديولوجية بمعنى الدعوة من طرف مفكر إلى توظيف الجوانب الايجابية من التراث. وتوظيف الجوانب الايجابية من الثقافة العالمية المعاصرة من أجل حل المشكل الذي يشغل بال الجابري كمفكر، وهو الخروج من التخلف والاندراج في عالم الحداثة، تحديث العقل العربي.

فمن ثمة قراءته للتراث هي قراءة تقول لنا إنها تريد أن تكشف عن ميكانيزمات هذا العقل القياسي، ميكانيزمات هذا العقل الفقهي الذي لا يزال يسكننا، والذي يتجه دائماً إلى أخذ الأشباه بالنظائر، إلى القياس الذي يعمل بنفس الآلية، والذي يتخذ عنده اللفظ سلطة لا يتخذها المعنى والذي يتعامل مع الواقع كاحتمال، كحلم، أكثر مما هو واقع، إلى أي مدى أو كيف يقدم الأستاذ الجابري مشروعه ـ وإلى أي مدى يعتبر أن الهم أو الهاجس الايديولوجي هو الدعوة إلى تحديث العقل العربي؟

إلى أي مدى يرى أن هذا الهاجس الايديولوجي لا يؤثر في ما يقتضيه التحليل العلمي من برودة، ومن الصبر ومن الأناة، خاصة وأن قراءة التراث العربي الاسلامي مشروع ضخم: تقرأ الكلام، وتقرأ الفلسفة، وتقرأ الفقه والنحو وأصول النحو، والبلاغة، فهذا يقتضي النزول إلى مستوى مخبري، تفتيتي، تجزيئي.

أكاد أقول إلى أي مدى يبدو له أنه لا يضحي بالكيف، بالتحليل العلمي الرصين على حساب الهاجس الايديولوجي الذي أقول إنه يسكنه كمفكر عربي.

● محمد وقيدي:

بالنسبة إلي، أود أن أسجل ملاحظة تتعلق بهذا القسم الأول من حديثنا، أي بوحدة المشاكل التي عالجها الأستاذ الجابري في مختلف المراحل التي خطاها في تفكيره. فلا شك أن المتتبع يكتشف أنه قد تحدد منذ البداية هدف واضح لتفكير الأستاذ الجابري. ولكن هنالك وحدة أخرى وهي التي تتعلق بمجموعة من الاهتمامات التي كانت اهتمامات الأستاذ الجابري من خلال كتاباته وتدريسه ونشاطاته الثقافية، والتي جمعت بين الاهتمام بالفلسفة بصفة عامة، والاهتمامات بالفكر الاسلامي، كما جمعت بين الاهتمامات بقضايا تربوية والاهتمامات بقضايا ابستيمولوجية.

السؤال الذي أريد طرحه يتعلق بمدى حضور أو بقوة حضور الابستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري. بأي معنى نتحدث عن الابستيمولوجيا؟ حتى أوضح، فإنني من جانبي أرى أن المعنى الذي يوظف به الأستاذ الجابري الابستيمولوجيا لم يعد هو معناها المعاصر، لأن هذا المعنى عنده هو معنى الابستيمولوجيا الذي يكاد يوازي الاهتمام بالمعرفة بصفة عامة، في حين أن اهتمامات الابستيمولوجيا المعاصرة مقتصرة على المعرفة العلمية. ولا يمكننا، بالتالي، أن نقول إننا نبرز قيماً ابستيمولوجية حينما يكون الأمر متعلقاً ببحث حول خصائص معرفة عامة خارج المعرفة العلمية.

حضور الابستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا

المشروع حداثة ما، باعتبار الابستيمولوجيا ميداناً معرفياً حديثاً.

ولكن هنالك شيء لا بد لنا من ملاحظته، وهو أن الابستيمولوجيا عندما تحضر في هذا المشروع لا تحضر كابستيمولوجيا، وإنما تختزل قبل أن تحضر، تختزل في مجموعة من المفاهيم التي أخذها الأستاذ الجابري عن باشلار، أو عن بياجي، أو عن غيرهما، وهي مجموعة محدودة من المفاهيم.

بعد هذه المرحلة أصبحنا نجد أن الاهتمامات بالابستيمولوجيا بدأت تتضاءل في قوتها بالنسبة إلى الجابري، وأصبحت الاهتمامات بالتراث هي الطاغية. بقدر ما اتسعت دائرة الاهتمامات التراثية ضاقت دائرة الاهتمامات الابستيمولوجية، وأصبحت هذه الاهتمامات ملخصة في جملة من المفاهيم.

فإلى أي حد يمكن أن نعتبر أن حضور هذه المجموعة من المفاهيم هو حضور لميدان معرفي كامل هو الابستيمولوجيا؟

● سالم يفوت:

تتميماً لما قاله الأستاذ الوقيدي أظن أن ليس ثمة أي تناقض بين كون الأستاذ الجابري يستلهم الدرس الابستيمولوجي، وكونه لا يلتزم هذا الدرس بقضه وقضيضه. ذلك أن الموضوع الذي يتناوله بالدرس، يطرح حدوداً لبعض المفاهيم الابستيمولوجية.

تحدث الوقيدي عن تداخل، لكن لا أرى أن ثمة تداخلاً، بل أرى نوعاً من التلوين أو التكييف. وهما تلوين وتكييف فرضتهما طبيعة الموضوع، وهو التراث بطبيعة الحال. ذلك أن الابستيمولوجية نظرية في المعرفة العلمية، أو نظرية العلم حسب التحديد الكلاسيكي المتداول. أما التراث فإن دراسته تتطلب نوعاً من الدرس الحفري. لا يعني هذا أن ما جاء في مؤلفات الجابري نسخة مطابقة لـ فوكو. فالأستاذ الجابري يؤكد أنه لا يستنسخ فوكو، ولا يحاول أن يستعيد منهجيته. ثمة التقاءات وربما مشابهات، لكنها مشابهات تعود إلى الصدفة، أو قد تكون طبيعة الموضوع المدروس المتشابه.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أنني أرى، حيثما يرى الوقيدي منهجاً ابستيمولوجياً، منهجاً حفرياً، غير أنه منهج حفري غير فوكوي. ذلك أن الدرس الفوكوي يستلهم من مفهوم نيتشه حول إرادة القوة. فوكو يتحدث عن «إرادة المعرفة» باعتبارها تحكم التطورات الفكرية، وبالنسبة إلى دراسة التراث العربي لا يمكنها أن تكون دائماً تطبيقاً للدرس الفوكوي.

وهذا الشعور، هو ما يعكسه تركيز الجابري أثناء حديثه عن أهمية دور السياسي في الثقافة العربية، على ضرورة ادخال هذا الأخير في الاعتبار كلما تناولنا بالدرس هذه الثقافة، أي حينما يؤكد على الدور الذي تلعبه السياسة من حيث أنها هي التي تقوم بدور ما يسميه فوكو مثلاً بإرادة المعرفة.

ففي صفحات عديدة من كتاب تكوين العقل العربي أكد الأستاذ الجابري على أنه ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافية العربية، والا جاء التاريخ لها تأريخاً مجرداً، أي جاء كعرض لأشلاء لا حياة ولا روح فيها. ليس من الممكن إهمال دور السياسي باعتبار أنه هو الذي يلعب دور عملية الإقصاء والنبذ التي يتحدث عنها فوكو في «حفريات المعرفة» وفي «الكلمات والأشياء» ويعتبرها وراء هذه التطورات اللاحقة، وأنها هي التي تحكم الإختلاف والتنوع لما يسميه بصور الابستيمية.

● كمال عبد اللطيف:

عندما نفكر في الأطر المرجعية التي ينتج في إطارها الأستاذ الجابري حديثه النقدي عن التراث الفلسفي، الاسلامي، وعن العقل العربي، نشعر بأمور عدة تدعو إلى التساؤل، من بين هذه الأمور مسألة تنوع السلط المعرفية المرجعية التي توجه أبحاثه وتثوي خلفها.

يستحضر الجابري في دراساته سلطاً مرجعية فلسفية ومنهجية متعددة. إن مشروعه النقدي المتمثل في «نقد العقل العربي» بجزءيه يذكّر ببعض منازع وطموحات الديكارتية. يضاف إلى ذلك أن بعض أطروحاته تستعيد بعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة، من قبيل النقد والتقدم والعقلانية.

هذا ويمكن أن نضيف إلى الآفاق الفلسفية المذكورة، والتي غالباً ما تحضر في كتابات الجابري بغيابها، اتجاهات أخرى تطفو فوق سطح كتابته، يعلنها، ويبرر استعماله لها، من بينها بعض الاجتهادات التي تنتمي إلى حقل الفلسفة المعاصرة. إنه يستعيد بعض نماذج تحليله من الابستيمولوجيا مثل المنحى الاكسيومي الرياضي الذي يبدو لنا أنه يوجه تنظيمه إلى بنية كتابه الأخير نقد العقل العربي، بل يمكن تبين ملامح هذا البعد الهندسي في مؤلفاته الأخرى، وبالضبط في بعض أبحاث نحن والتراث.

هناك أيضاً بعض مفاهيم فوكو وبياجي وألتوسير وغرامشي... الخ. بالإضافة إلى كل ما سبق نجد عنده تفتحاً على بعض المفاهيم الماركسية في صورتها النقدية، مع تخلٍ معلن عن بعض أنماط التحليل الدوغمائية والأحادية داخل هذه الفلسفة. إنني أتذكر هنا بالضبط مساهمته في ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظّمها مركز

دراسات الوحدة العربية، والتي صدرت مؤخراً في كتاب بنفس العنوان[٢٥].

يمكن أن نتبين من السرد الاستعراضي السابق أننا أمام باحث منخرط في حقل الممارسة الفلسفية المعاصرة، وهو يحاول بواسطة الأدوات المتبلورة داخل هذه الفلسفة مواجهة التراث العربي والايديولوجية العربية المعاصرة، ومعضلة التأخر الثقافي العربي. لكنه في نفس الوقت يتحدث عن «استقلال الذات العربية»، وهو يتحدث عن هذا الاستقلال في خاتمة الخطاب العربي المعاصر، ويعيد نفس الحديث بصورة مكثفة في الخلاصات الأساسية التي يقدمها في الجزء الثاني من نقد العقل العربي وهو يربط دفاعه عن «استقلال الذات العربية» في الخطاب العربي المعاصر بنقده للنماذج النظرية المرجعية التي تؤطر ممثلي الايديولوجيا العربية المعاصرة.

نحن نشعر بغرابة هذا الموقف لأنه يؤشر على ازدواجية كنا نعتقد أن أبحاث الجابري لا تدخل في دائرتها، نقصد بالازدواجية هنا نقده للنماذج، واستعماته بالنماذج، سواء في التفكير أو في البرهنة أو في النتائج المتوصل إليها.

لقد انتقد الجابري المنظومة المرجعية الغربية، الليبرالية والماركسية الدوغمائية، وقد أطلق عليها اسم «سلف الليبرالي والماركسي العربي». وانتقد المنظومة العربية والاسلامية «سلف الشيخ»، وأثناء نقده للمنظومات المرجعية المذكورة كان يستعين بالتراث الفلسفي الغربي في أبعاده النقدية (استعارته لمفاهيم نماذج تحليلية فلسفية معاصرة وهيمنة ايحاءات النهضة الأوروبية على مشروعه النقدي ككل). ويدعو إلى تتميم ما بدأته الرشدية والخلدونية ومباحث الأصول التي أنتجها الشاطبي، فهل يتعلق الأمر بتوفيقية جديدة؟ وهل «الاستقلال» المقصود مزيج من قبيل ما ذكرنا؟ في كتابة الجابري، وفي سياق ما نحن بصدد التفكير فيه، نجد أنفسنا أمام اختيارين، ونجد أن الباحث لا يريد التفريط في أحدهما على حساب الآخر. التفتح الفكري الفلسفي الذي يتيح للباحث معاصرة بلا حدود، والتقوقع الايديولوجي القومي الذي لا يتوقف عن التذكير بالحدود والفواصل والأزمنة داخل الزمان...

فهل نستطيع أن نقول إن نقد العقل العربي اختار نموذجاً تاريخياً محدداً وسعى إلى تدعيمه بصورة تاريخية؟ وإذا سلّمنا بهذا بناء على روح التحليل ووجهته العامة، فإن النقد الذي يوجهه الجابري إلى النماذج، وخاصة النموذج المرجعي الغربي طيلة صفحات الخطاب العربي المعاصر، لا يقف أمام اختيار مشروع النقد في حدوده القصوى... ولن يكون في الأمر في نظرنا أي التباس، ذلك أننا عندما نفكر في

---

(٢٥) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٥).

المفاهيم والفلسفات والتجارب التاريخية السياسية والايديولوجية، فإننا نفكر في تجارب تاريخية انسانية تخصنا رغم أنف الجميع، أما تركها باسم «استقلال» ما، أو نقد النماذج باسم خصوصية ما، فإنه لن يولد في نظرنا سوى العقم وتدعيم التأخر، ونحن لن نستطيع تجاوز التأخر التاريخي إلا بامتلاك أسلحة العصر، ثم تجاوزها، امتلاكها أولاً وهو ما يعني الاندراج في صُلب عملية تدعيم المعاصرة، ثم تجاوزها لاحقاً وهو ما يعني المشاركة في صناعة الفكر والتاريخ، فمتى نتمكن من صناعة الفكر والتاريخ؟

● محيي الدين صبحي:

أعتقد أن كمال عبد اللطيف قد انتقل بنا من وحدة التطور الفكري إلى قضية المنهج، وتداخل أيضاً هذا مع كلمة سالم يفوت. على كل المسألتان مندمجتان.

● محمد عابد الجابري:

أود، باديء ذي بدء، أن أشكر مجلة الوحدة على هذه الفرصة وأشكر بصفة أخص الزملاء الأساتذة الذين جاؤوا ليسهموا بآرائهم وبتأويلاتهم في مشروع اعتبره مشروع الجميع.

بطبيعة الحال، لا ينبغي لي أن أتخذ موقف المجيب والمعترض على ملاحظات الزملاء سواء الحاضرين أو الذين يكتبون خارج مثل هذه الجلسات، لأنه كما يقول المؤلفون دائماً: الكتاب عندما يخرج يصبح ملكاً للقارىء أكثر مما هو للمؤلف، ولكن ما دمنا موجودين هنا فالمطلوب منا أن نتكلم، وما دام الكلام قد أريد له أن يفصّل ويمنهج ويجزأ في نقط وفي محاور فسأحترم، نوعاً ما، هذا النمط من التقييم ومن التنهيج.

أشار الأخ الأستاذ بنسعيد إلى ما قد يكون هناك من خطر للايديولوجيا على العلم في الميدان الذي نقوم فيه بالبحث والدراسة. والواقع أنه من الصعب أن يؤرخ الإنسان لفكره ولتطور فكره، ومع ذلك فأنا أذكر أن الشاغل الايديولوجي، شاغل النهضة، شاغل توظيف التراث أو جعله حاضراً في النهضة العربية المعاصرة، هذا الشاغل ربما عبرت عنه أول مرة فيما أذكر، في دراسة عن الفارابي أنجزتها عام ١٩٧٥ ومهدت لها بمقدمة صغيرة قلت فيها ما معناه: انه لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا «التراث»، نظرة «محايدة» لامبالية، فالهاجس الايديولوجي حاضر فينا دوماً عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث كفلسفة الفارابي مثلاً، بل أنا لا أعتقد أنه من الممكن البحث في الانسانيات عموماً بدون حضور هاجس ايديولوجي صريح أو ضمني. وحتى ذلك الذي يدرس المجتمعات المسماة بدائية، والذي يفصل نفسه عنها

فصلاً يكاد يكون مطلقاً، لأنه يتعامل معها كأشياء معطاة «هناك»، حتى هذا الباحث ينطق بإيديولوجيا، إما صريحة وإما ضمنية.

وكلنا نعرف أن الأبحاث الانتروبولوجية الغربية كانت لها خلفيات استعمارية إن لم يكن لدى الجميع فعلى الأقل لدى الكثيرين من أصحابها. أما نحن، نحن العرب المعاصرين، فإن قدرنا أننا نعيش في فترة نتحدث فيها عن النهضة ونحن في حاجة إليها، أي نتحدث بهاجس تحقيقها. والحديث عن النهضة كما أبرزت في عدة مناسبات، وكما تم فعلاً خلال السنين الماضية، لا يكون كاملاً إلا إذا شمل جميع النواحي وبالخصوص الناحية الفكرية.

فإذن عندما ندرس التراث أو الفكر الغربي، أو بالعبارة السائدة عندما نأخذ من هنا أو من هناك أو نبحث عما نأخذه، فإننا إنما نفعل ذلك لكي نبني ذاتياً لكي نطور وعينا، لكي نكوّن لأنفسنا نظرة عن العالم. لكي نفهم. نحن نسمي هذا الطموح أو هذا النزوع نهضة، وفي الغرب يسمونه تقدماً تكنولوجياً. أو مواكبة أو يسمونه إعادة البَنْيَنَة: الإصلاح التعليمي وتطوير البنيات الصناعية، في فرنسا وغيرها، كل ذلك مشدود إلى مشروع مستقبلي... نحن أيضاً لدينا مشروع مستقبلي لا زلنا نعبر عنه بـ «النهضة» لا زال نهضوياً، والنهضة، على كل حال، مرتبطة بالجانب الفكري إلى حد كبير.

وأذكر أنني في مقدمة نحن والتراث أوضحت هذه المسألة فقلت إننا لسنا محايدين، نعم يجب أن نفصل التراث عنا لندرسه دراسة علمية ولكن لا لنقف عند حدود الدراسة، بل لكي نعيده إلينا.

قلت إننا لا نمارس نقداً حيادياً بل نمارس نوعاً من النقد الذاتي بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعاً من الموضوعات.

أما السؤال الذي طرحته والذي يقول: إلى أي حد يمكن تلافي أن يكون التحليل الابستيمولوجي، موجهاً بالهاجس الايديولوجي؟ هذا السؤال هو في نظري ليس ابستيمولوجياً، بل هو أيضاً سؤال ايديولوجي، وما دام السؤال ايديولوجياً فأعتقد أن الجواب الصريح عنه هو وعي السؤال نفسه. أي وعي أننا لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع ايديولوجي وإن هذا الدافع كما قلت مراراً، يجب أن نعيه وأن نتصرف على ضوئه بوعي، ذلك خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثاً ايديولوجياً ونحن نعتقد أننا براء من الايديولوجيا. إذن، إن مدى قدرتنا على التحرر من الهاجس الايديولوجي كامنة في

مدى وعينا بضرورة الحضور الايديولوجي في عملنا، في أسئلتنا وأجوبتنا. ومدى وعينا بضرورة التحرر منه أي من حضور الايديولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاماً كلياً.

هذا، وأنا أعتقد أنني تجنبت كثيراً الخطاب التبشيري. الخطاب الاطرائي فيما كتبت عن النهضة وعن تجديد العقل العربي. أما في مجال النقد فقد تجنبت النقد المجاني، النقد/ الهجاء، والنقد غير الهادف. فهذا النوع من الرقابة الذاتية وسواء مع أو ضد، هو فيما أعتقد الوسيلة التي تمكّننا ليس فقط من الوعي بالجانب الايديولوجي، وهو وعي لا بد منه ـ ولكن تمكّننا أيضاً من عدم الاستسلام له حتى ولو كان نبيلاً وشريفاً الخ . . .

أما أن ندعي الكتابة في شؤون التراث بدون هاجس ايديولوجي، فأعتقد أن التراث أشبه بـ «بئر ايديولوجية» لا يمكن أن يطلع ماؤه رقراقاً بدون ايديولوجيا. . .

هذا يقودنا مباشرة إلى الجانب الابستيمولوجي الذي أثاره الأخ الوقيدي، لقد جاء الجواب من الأستاذ سالم يفوت. ولكن أحب أن أذكر فقط ـ والوقيدي يعرف هذا ـ أن هناك فرقاً بين الدرس الابستيمولوجي وبين التوظيف الابستيمولوجي. نعم الابستيمولوجيا بمعناها المعاصر تتعلق بالمعرفة العلمية. ولكن ليس بالضرورة أن تكون المعرفة العلمية محصورة في العلوم الطبيعية والرياضية أو نحوها. فكل معرفة يمكن أن تتصف بهذا الوصف العلمي ولو بدرجات ـ لأن العلوم الحقة، هي نفسها، درجات ـ فكل معرفة يمكن أن تتصف بهذا الوصف العلمي تسمى علماً، أو يمكن أن تعامل كعلم. ويمكن بدرجة من الدرجات كذلك أن تكون موضوع توظيف ابستيمولوجي، أعني أنها قد تكون ميداناً لإنتاج مفاهيم، ورؤى جديدة قد لا تتوفر في العلوم الحقة التي هي موضوع الدرس الابستيمولوجي بالمعنى الضيق للكلمة، وإذن هناك فرق بين الدرس الابستيمولوجي وتوظيف الابستيمولوجيا. الدرس الابستيمولوجي هو أن ندرس الابستيمولوجيا وأن نحاول أن نقيم منها علماً كما يفعل مثلاً بياجي وكما يفعل آخرون.

الابستيمولوجيا كعلم، ليس شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته فإني أحاول، كما يحاول صاحب العلوم الانسانية، أن أوظفها في موضوعي، ولكن لا توظيفاً قسرياً ولا توظيفاً توجهه «موضة»، بل توظيفها هو إذا شئتم توظيف اجرائي براغماتي، ولكن دون أن يكون برغماتياً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فإذا وجدت مفهوماً من المفاهيم الرياضية أو الفيزيائية أو السوسيولوجية أو في التحليل النفسي وتوقعت اجرائيته بالنسبة لموضوعي، فإني استعمله، وقد نبهت مراراً على أن هذا لا يعني أنني أتقيد بجميع المؤطرات التي كانت وراء هذا المفهوم، فأنا أحترم الموضوع، موضوع البحث وأحاول بكل جهدي تجنب السقوط تحت إغراء المفاهيم الجاهزة.

هذا فيما أعتقد ضرورة من ضرورات البحث العلمي، لأننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث، وأن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث وأعني المفاهيم. وإن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة. قد يحدث أحياناً أن أعبّر عن واقع علمي أو واقع ينتمي إلى الموضوع الذي أبحث فيه بكلمة أشعر أو يخيل إلي أنها ليست سائدة، ولكني أجدها تعبر أكثر عن الفكرة، فهذه لا تجد معناها في الابستيمولوجيا كما هي معروفة في الدرس الابستيمولوجي وإنما نجد معناها ووظيفتها في البحث الذي أقوم به، وهذا هو المهم عندي.

أما نظريات الابستيمولوجيين، أما منجزات العلوم الأخرى فأنا لا أميل إلى استحضارها و «الاستنجاد» بها كل مرة بمناسبة وغير مناسبة، إن الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي إلى السيكولوجيا، أو الاثنوغرافيا أو علم النفس، أو التحليل النفسي... الخ، هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها لا كعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ما تبقّى في ذهننا من خلال معرفتنا لها. إذا امتلكنا هذا الذي تبقّى، وأصبح لدينا مهضوماً، وصار ملكاً لنا، فإننا حينئذ نستعمله بصورة عفوية وفي الغالب بكيفية مبدعة. وفي الحقيقة أنا لا أنزعج لشيء أكثر من انزعاجي من اللحظة التي أجد نفسي فيها استعمل مفهوماً في ميداني بنفس المعنى الذي استعمله فيه صاحبه في ميدان آخر. حينئذ أحسُّ أنني أشرب وآكل بملعقة ليست لي، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الأكل والشرب. ولكن عندما أشعر أنني آخذ أداة وأعطيها - ولو بيني وبين نفسي فقط - معنى آخر أو تلويناً من التلوينات، فحينئذ أشعر أنني مخلص ووفيّ لموضوعي، وهذا شيء مهم: أن يبقى الإنسان مخلصاً للموضوع موضوع البحث محترماً له، متقيداً بحدوده وبأبعاده لا يتعداه ولا يعتدي عليها.

مباشرة ننتقل إلى مسألة العلاقة بين الابستيمولوجيا والحفريات. وهنا نجد دليلاً آخر على أن الابستيمولوجيا، كطريقة في التفكير، كمفاهيم، كرؤية يمكن أن توظف في ميادين غير ميادينها الأصلية. فهذا ألتوسير وظف باشلار في دراسة فكر ماركس، وهذا فوكو وظف باشلار، وغير باشلار في حفرياته. إن ما سمّاه فوكو «الحفريات»، أو «الاركيولوجيا» هو أسلوب في العمل ينتمي إلى الميدان الابستيمولوجي، كيف نتعامل مع قطاع معرفي معيّن؟ كيف نتعامل مع غير الرياضيات؟ كيف نتعامل مع غير الفيزياء؟ كيف نتعامل مع قطاع معرفي يعتبر هامشياً بالنسبة إلى هدف العلوم المكتملة، قطاع لم يكتمل بعد، أو لم يرقَ بعد إلى مستوى العلم؟ هل نحرم أنفسنا من الاستفادة من منجزات العلوم الأخرى وفي مقدمتها منجزات الابستيمولوجيا في دراسة هذا القطاع، قطاع المعارف الذي لا يدخل في إطار العلم الرسمي، بل المرسم؟ والتراث كله من هذا القبيل، ولكن بطبيعة الحال يبقى الحافر والمحفور

وأدوات الحفر هي التي تعطي لوناً معيناً للنتائج، وتعطي لوناً خاصاً حتى لعملية الحفر نفسها.

لا أعتقد أن أحد يستطيع أن يستنسخ فوكو في الثقافة العربية، وإلا كان يبحث موضوعاً غير الثقافة العربية. كما أنه لا أحد يستطيع أن يستنسخ كانط ويطبقه في الثقافة العربية أو يستنسخ ريجس دوبري في نقد العقل السياسي. ويطبق طريقته وأدواته ورؤاه على الفكر السياسي العربي. ذلك لأن «العقل السياسي» الذي فحصه دوبري هو العقل السياسي الفرنسي، تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل الذي حلّله كانط، العقل الفلسفي الأوروبي، على الرغم من أن تحليله تناول العقل بشكل «عام». إذن هناك دوماً خاص في داخل العام، ويجب أن نعطيه دائماً ما يكفيه من الاهتمام. كل بحث ابستيمولوجي أو ايديولوجي أو معرفي يدعي لنفسه دائماً العمومية، ولكن يجب أن لا ننسى أن في داخل هذه العمومية خصوصية تبرز أحياناً لتشكل قوام الشيء نفسه. أملنا نحن أن نحقق خصوصيتنا في هذا العمل العلمي الذي نقرأه عند فوكو أو باشلار أو هذا المفكر أو ذاك. بل أيضاً عند مفكرينا القدماء.

وهذا ينقلنا بطبيعة الحال - أنا أجد أن التدخلات متسلسلة - إلى الإشكال الذي طرحه الأستاذ كمال والذي أثار فيه مسألة ما إذا كان التفتح على المناهج الغربية، أو على المستجدات الغربية في ميدان البحث، وفي ميدان التعامل مع الفكر، ومع الفلسفة، مسألة ما إذا كان هذا التفتح يتناقض أو لا يتناقض مع ما أسميته «الاستقلال التاريخي للذات العربية» الشيء الذي جعلت منه شرطاً للنهضة، وعلامة عليها في آن واحد...

وهنا أريد أن أوضح أن «الاستقلال التاريخي» لا يعني رفض التفتح، لا يعني التقوقع داخل «التاريخ القومي» والثقافة القومية، وبكيفية عامة الاستقلال التاريخي ليس معناه الاستقلال عن «الآخر» والاستسلام للماضي، للتراث... تراث الذات وماضيها. لقد استعرت عبارة «الاستقلال التاريخي للذات...» من غرامشي حيث ناديت في خاتمة كتابي الخطاب العربي المعاصر بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية. وهناك لم يكن في الامكان شرح هذا المفهوم داخل بنية فكر غرامشي التي تترابط فيها عدة مفاهيم مثل الهيمنة، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي، والاستقلال التاريخي... الخ، ولكنني، مع ذلك حرصت على توضيح ما أقصده أنا من «الاستقلال التاريخي للذات العربية» لقد ربطت هذا «الاستقلال التاريخي»، بالتحرر من «الآخر»، أي الفكر الأوروبي ومن «التراث» معاً، التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي. وإذن فـ «الاستقلال التاريخي للذات...» لا يتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا على التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل

معها تعاملاً نقدياً، تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها، غير مندمجة في موضوعها، بل تعمل على دمجه فيها، على احتوائه وامتلاكه بقدر حاجتها وحسب نوع هذه الحاجة.

وإذا كان لا بد من مثال، حتى لا نبقى في إطار العموميات ـ وأنا لاحظت أن كثيراً من القراء قد أشكل عليهم هذا المفهوم، مفهوم «الاستقلال التاريخي»، كما استعملته، أقول حتى لا نبقى في ميدان العموميات أشير إلى أن «الاستقلال التاريخي» للذات الباحثة، أعني هذا المفكر العربي، يتجلى أولاً وقبل كل شيء في مدى قدرته على توظيف المفاهيم والمناهج الحديثة ـ وحتى القديمة ـ توظيفاً جديداً يتلاءم مع موضوع بحثه. ان مفاهيم العلوم الانسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبّر عن واقع انساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا ـ أي أن نبيّئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكاً لنا تماماً مثلما يحصل عندما نبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هنا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي. أما إذا استنسخ المنهج والمفاهيم والرؤية وانكب على تفصيل واقع الموضوع الذي يبحث فيه وفقها، فهو في هذه الحالة لا يملك استقلالاً تاريخياً ـ أي استقلالاً يجعل منه «أنا» لها مرجعيتها، لها تاريخها، لها همومها، وأيضاً لها ما يكفي من الثقة في النفس، الثقة في النفس التي تجعل من الباحث... استاذاً، في موضوعه وليس تلميذاً لأستاذ له موضوع آخر غير موضوعه هو.

● سعيد بنسعيد:

مسألة المنهج تطرح بطبيعة الحال مسألة توظيف المفاهيم في العلوم الانسانية (ذلك أننا نحن، تصنيفياً، نوجد في مجال العلوم الانسانية)، بمعنى أن ما قام به الأستاذ الجابري بصدد التراث هو، منهجياً، يعتبر عملاً تاريخياً، أي أن ما قام به يجعله في موقع المؤرخ، لأنه هو في موقع المؤرخ.

ما الذي يحدث للمفاهيم من الناحية المنهجية؟

المفاهيم التي أنتجتها الابستيمولوجية المعاصرة هي مفاهيم نتجت في حقل معيّن، بمناسبة الاشتغال بحقل معيّن، وهو حقل العلوم الدقيقة بمجال الرياضيات، وبمجال الفيزياء، بمعنى أن المشتغل بالعلوم الانسانية قد قام بنوع من نقل للمفاهيم من مجالها الأصلي الذي ولدت فيه، إلى مجال آخر ما تقابله الكلمة بالفرنسية (وأنقلها معتذراً (Une transposition). والذي يقوم به المشتغل بالتراث العربي الاسلامي هو نقل، من الدرجة الثانية إلى الدرجة الثانية، بمعنى أن المفهوم نشأ داخل عملية التأريخ

للفيزياء، مثلاً، ثم انتقل بعد ذلك عند المفكر الغربي إلى مجال آخر هو مجال العلوم الانسانية. وحدثت النقلة الثانية عندما أخذ المفهوم المنشغل بالتراث العربي الاسلامي.

افترض مثلاً أن باشلار (آخذه كمثال) خرج من قراءته للفيزياء في القرن السابع عشر بجملة مفاهيم، تلك المفاهيم هي التي سيوظف ألتوسير البعض منها في مجال قراءته لماركس، وعندما يأتي مثقف عربي اسلامي فهو يوظف المفاهيم التي جربت في مجال العلوم الانسانية الغربية.

كقارىء، أتساءل، ما هي المفاهيم الموظفة ضمناً أو صراحة في كتابات الجابري؟ يبدو لي أنها على العموم هي المفاهيم التي أنتجتها الايستيمولوجية الفرنسية المعاصرة.

أجد في كتابة الأستاذ الجابري ضمناً أو صراحة باشلار، وألتوسير، وفوكو، وبياجي. كما أجد، بكيفية خجولة غير معبّر عنها أو معبّر عنها بلغة أخرى، أجد ماكس ويبر. الأستاذ الجابري اعتبر أنه تحدّث عن ثلاثة مجالات من الثقافة العربية في الفكر العربي الاسلامي هي مجالات البيان، والبرهان، والعرفان، وهنا أستطيع أن أقول إن ما قام به الأستاذ الجابري هو الحصول على أنواع من «إديال تيب ـ Idéal Type»، هو أمام ثلاثة نماذج ذهنية، بمعنى أنه حصل على تركيب بلغ درجة عالية من التجريد الرياضي ومن الصفاء، بحيث أنه أصبح مفهوماً من الممكن أن يتم به التعامل على كل حال. لندع مسألة المفاهيم الواردة ضمناً، ولنتساءل في مستوى توظيف المفاهيم.

ما الذي يحدث للمفاهيم عندما تنقل من مجالها الأصلي التداولي، الذي ولدت فيه ونشأت فيه إلى مجال آخر؟ كما قال الأستاذ الجابري نفسه قبل قليل لا يحافظ لها، بقوة الأشياء، لا يحافظ لها على معناها الأصلي، هي تخضع إلى نوع ما من «التقويض» وإلى نوع من الإضافة، لذلك فعندما يولد مفهوم في مجال التاريخ للفيزياء مثلاً، ويريد ألتوسير أن يقرأ به ماركس مثلاً فهو لا يحافظ لذلك المفهوم على صفته التي اكتسبها في المجال الأصلي الأول. ليس هذا فقط بل هنالك شيء جديد، وهو جانب الايضاح، أنه تكون مناسبة لتنقيح ذلك المفهوم، وليس فقط لاختبار مدى اجرائيته أو عدم اجرائيته وإنما يتعلق الأمر بتنقيح وإضافة جديدين.

إذا رأينا هذين الشرطين ونظرنا الآن إلى الجابري كقارىء للتراث العربي الاسلامي أجد أن أكثر المفاهيم تداولاً عنده، فيما يبدو لي، مفاهيم بياجي بصفة عامة، درس الابستيمولوجية التكوينية، وهو مفهوم الثابت المعرفي الخفي أو الابستيمي، كما هو وارد عند ميشيل فوكو.

لكن مرة ثانية أرجع إلى ما طرح في النقطة الأولى، وكما لاحظنا جميعاً هذه الأشياء متداخلة، ومن الصعوبة بمكان أن نفصّلها هنا لأن القضايا هنا قضايا فكرية، وهو أنه عند الأستاذ الجابري بحسب موقعه كمشتغل بالعلوم الانسانية، وبحسب موقفه وموقعه كمفكر عربي اسلامي من اللحظة التاريخية الراهنة وهو لا يملك خياراً في ذلك كما نقول، تزدوج فيه الصفتان (تزدوج فيه صفة مؤرخ الفكر وصفة المثقف العربي المهموم بضرورة تغيير الواقع)، فأما الصفة الأولى فتجعله أمام حيرة هذا الذي أسميته النقلة من الدرجة الثانية، من المفهوم كما ولد في مجال الفيزياء، وكما جُرب عند المشتغلين بالعلوم الانسانية في العالم الغربي وفي فرنسا بصفة خاصة كي ينقله إلى مجاله الخاص الذي يشتغل به، هو مجال التراث العربي الاسلامي.

هنا هذه الصفة، وهي تملي عليه مجموعة من الشروط. وتجعله أمام صعوبات منهجية دقيقة جداً. وأما الصفة الثانية فهي صفة الرجل صاحب القضية. والقضية هنا هي قضية النهضة. هي قضية الحداثة. وهي قضية الفكر العربي المعاصر.

أنا متفق مع الأستاذ الجابري اتفاقاً كلياً ومطلقاً في مسألة الموقف من التراث في أنه من العبث أن يحاول الإنسان أن يدير له ظهره. وكل محاولة لإدارة الظهر للتراث من طرف المفكرين العرب المعاصرين كشفت عن فشلها، وكشفت عن مخاطرها ومزالقها فهو جلد المرء الذي لا يستطيع أن ينفصل منه. وإنه ليفضّل ألف مرة أو مائة مرة على الأقل أن يعي الإنسان هذا المشكل، أفضل من أن يفترض أنه يدير ظهره للتراث، في حين أنه يغرق فيه وقد يعود يوماً ليعانق ذلك التراث في أكثر جوانبه ظلامية، وفي أكثر جوانبه سلبية.

لكي نبقى في تلك اللحظة التي عبّر عنها الجابري قبل قليل، لحظة الوعي أو لحظة الوضوح، الوضوح بضرورة الهاجس الايديولوجي ولكن بنوع من القدرة على مجاوزة ذلك الموجه الايديولوجي.

وسؤالي بصدد هذه النقطة المنهجية: هذه الازدواجية، ازدواج الصفتين، صفة مؤرخ الفكر، وصفة المفكر صاحب الدعوة النهضوية، ألم تكن بعض الشيء على حساب الدقة والصرامة العلميين؟

والشطر الثاني من سؤالي، ابستيمولوجياً، ما هو المفهوم الذي كشف للأستاذ الجابري أكثر من غيره عن اجرائيته، ليس الإجرائية فقط، ولكن الذي كشف له عن طواعية وعن قابلية لكي يكشف عن عطاء وإضافة جديدة، عندما يوظف في مجال الثقافة العربية الاسلامية؟

● محمد وقيدي:

لا شك في أن من يقرأ ما كتبه الأستاذ الجابري يلاحظ أن في كتاباته دعوة إلى عدم تبني منهج جاهز، وهي دعوة أعتبرها ايجابية. وفي كتاباته المختلفة نجده ينتقد كل تطبيق لمنهج جاهز سلفاً.

بالمقابل، وكتكملة لنقد المنهج الجاهز، فإن الأستاذ الجابري يحدثنا عن أن عناصر المنهج الذي يتبعه في تحليله للقضايا التي حللها، بما فيها القضايا التراثية، يعود إلى أصول مختلفة. أخذ من باشلار وفوكو وبياجي وغيرهم، وبدأ يستخدم مفاهيمهم بالمعنى الذي حدده في جواب سابق.

أود أن أسأل: هذه المفاهيم التي لها أصول مختلفة، ولها قيمة معرفية محددة داخل أصولها، يكون استخدامها ايجابياً بدون شك. ولكني أود أن يوضح الأستاذ الجابري في هذا الحديث الذي نريد أن تكون فيه بعض الجدة حتى بالنسبة إلى كتاباته، ما هي بالنسبة إليه المرحلة التي وصل إليها في تطبيق المنهج؟ كيف يوحد هذا المنهج الذي يتبعه الجابري بين تلك المفاهيم المختلفة الأصول والقيمة المعرفية؟ إلى أي حد يمكن أن نقول إن أصولها اختفت، وإنها أخذت مكانها ضمن بنية منهج جديد يمكن أن يقدم لنا الأستاذ الجابري نعتاً له، لأني هنا في موقع السائل وليس من حقي أن أنوب عنه في وصف المنهج؟

أريد أن أقف أكثر عند النقطة المتعلقة بالمنهج. تحدّث الأستاذ الجابري عن الأسلوب الذي يتعامل به مع المناهج فهو يعتبرها أدوات يوظفها دونما ارتباط حرفي بصورتها الأولية لدى أصحابها. وهذا لا يغنينا مع ذلك، عن أن نحاول استكناه طبيعة هذه المناهج، والأمر يردّنا بطبيعة الحال إلى صورتها الأصلية أو صورها الأولى في الغرب.

آنفاً، كثر الكلام عن الابستيمولوجيا، وعن توظيفها من طرف الأستاذ الجابري في مؤلفاته. لا بد، في هذا الصدد، من وضع بعض النقط على الحروف. لذا استسمحكم إن توغلت في التبسيط. الابستيمولوجيا، دراسة للعلوم، المكتملة أو العلوم وقد نمت وانفصلت عن ما قبل تاريخها اللاعلمي. وحينما يهتم الباحث بهذا «الما قبل» في تطوره نحو صورته المكتملة والناضجة، أي العلم، انطلاقاً من نظرية ابستيمولوجية، يكون مؤرخاً للعلم. الحفريات تختلف عن الابستيمولوجيا وعن تاريخ العلوم، فهي تهتم لا بالعلوم، بل بأشباه العلوم أو العلوم الزائفة، أو بما يسميه «الوضعيات» وهي أشمل من العلوم، من حيث أنها قد تنطوي على علوم لا زالت في حالة توق إلى الاكتمال والاستقلال. فقد انصبّ تحليل فوكو في «الكلمات والأشياء»

على علوم، ليست علوماً بمعنى الكلمة كالتاريخ الطبيعي والنمو العام، وتحليل الثروات. وهي علوم ما زالت لم تصل بعد إلى مرحلة العلم. وما يمكننا استخلاصه من ذلك، هو أن التراث، باعتباره يضم فروعاً معرفية شبه علمية، يغدو قابلاً أكثر لأن يُدرس حفرياً لأنه ينطوي على أشباه علوم، أو وضعيات، إذا صح القول.

وبالفعل هذا الدرس هو الذي قام به فوكو في كل مؤلفاته التي انصبت على «الوضعيات». وهو ما قام به الأستاذ الجابري في تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي حيث قام بتقعيد وتأسيس تصنيف ثلاثي للنظم المعرفية المكونة للعقل العربي، وهي البيان والعرفان والبرهان. ورغم تباعد المشروعين واختلافهما، فإن نوعية الموضوع فرضت على المنهج أن يتلوّن بلونه. وهذا التلون هو ما يفسر لنا ردود الفعل التي ظهرت بخصوص التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية الثلاثة التي أسس عليها الجابري نقده للعقل العربي، فقد قيل بأنها لا تعكس حقيقة الأمور، فلا هي علوم بمعنى الكلمة، ولا هي شيء آخر، وأن ثمة تداخلاً إلى آخر. لأنها بالضبط ليست علوماً مكتملة. لا يمكن الوقوف على اختلافها وعلى تباينها، وكل نظام لا يمكن القول بأنه يشكّل وحدة كاملة مطلق الكمال.

نعم، ثمة مرحلة عكست جنوحاً من طرف الأستاذ الجابري نحو بعض المفاهيم الابستيمولوجية حيث تعرّض مثلاً لإغراء مفهوم القطيعة بمعناها البشلاري، في كتاب نحن والتراث. لكنه اغراء ما لبث أن تعرّض لعملية صقل أو تطوير منذ شروع الأستاذ الجابري بالاهتمام بالخطاب العربي المعاصر، ونقد العقل العربي حيث صار الأمر يتعلق بتأسيس القطيعة والحفر على الآليات التي سمحت بها دون الوقوف عندها (القطيعة) والاحتفاء بها. وربما هذا ما حدد التوجه الذي نصطلح على تسميته بالتوجه الحفري الجديد لديه، والذي انعكس في اهتمامه بالعقل العربي ونقده وبالنظم المكونة لهذا العقل.

● محيي الدين صبحي:

كعادته، كان الدكتور الجابري طليعياً. فقد شمل في حديثه وحدة التطور والمنهج، وقدّم وجهة نظر حول التراث من قبل أن نطرح.

كان حلمي منذ الصغر أن أصاول محمد علي كلاي[٢٦]. وأظن أن بعض هذا الحلم يتحقق في التصدي للأستاذ الجابري. إذ لا شك أن صدور كتابه نقد العقل العربي بجزأيه يعتبر حدثاً هاماً في حياة الفكر العربي المعاصر، وبخاصة في مرحلتنا هذه حيث كثرت الحركات الأصولية والدعوات السلفية، وكل منها يفسر التراث كما

---

(٢٦) أحد أبرز أبطال العالم في الملاكمة للوزن الثقيل.

يشتهي. فجاء جهد الجابري في الوقت الملائم تماماً ليقدم التراث من داخله بجهد موسوعي مبتكر.

فقد استخدم جهازاً مفهومياً حديثاً، قام بتطويره وتطويعه باتجاه إبراز الجوانب القابلة للاستمرار أو التي تستحق القطع معها، في سبيل التوصل إلى عصر تدوين جديد، يؤسس لمشروع نهضة عربية حديثة، وعقل مكون فاعل في عالمنا المعاصر.

ولكن فيما يتعلق بالمنهج، لديّ تساؤل أثارته في ذهني مقدمة الجزء الأول، ثم بحثت عن الجواب في الجزأين الأول والثاني، فلم أجده. ذلك أن الدكتور الجابري يختزل العقل العربي في محورين: الله والإنسان، ليستنتج فيما بعد أن العقل العربي ذو طبيعة معيارية.

وقد بحثت عن منظومة القيم التي أنتجها العقل المعياري فوجدتها غائبة عن الجزأين. وبالتالي فإن صورة الإنسان في العقل العلمي غائبة. أكثر من ذلك: إن مصطلح العقل المعياري لم يستعمل إلا مرة واحدة في المقدمة. فتحديد معنى العقل في اللغة والفكر بأنه، حسب عبارة المؤلف يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، يجعل النواحي المتعلقة بانتاج العقل البياني لمنظومة القيم غائبة في الجزأين.

● **محمد عابد الجابري:**

بخصوص المسألة التي طرحها الأخ صبحي، والتي تتعلق بالطابع «المعياري» للعقل العربي، كما قال، أعتقد أنه إما أنني لم أكن واضحاً بما فيه الكفاية، فيما كتبت حول هذه المسألة في الفصل الأول من «تكوين العقل العربي» وإما أن لبساً ما قد وقع.

فعندما قلت عن العقل العربي إنه «معياري» لم أكن أتحدث عن العقل العربي كأداة مفكرة بل كنت أتحدث عن مفهوم «العقل» عند العرب: عَقَلَ يَعْقِلُ... الخ. العقل هو الذي يعقل صاحبه: يحبسه، يمنعه من إتيان أشياء مشينة، وأيضاً هو الذي به يقع «التمييز» بين الحق والباطل... ومن هنا اشتراط «العقل» في التكليف الشرعي. قضية المعيارية هذه أبرزتها كطابع يطبع مفهوم العقل عند المؤلفين العرب وعند الكتّاب العرب القدماء، وليس العقل العربي نفسه. العقل العربي شيء، ومفهوم العقل في اللغة العربية (من عقل يعقل بعيراً) شيء آخر. أما عندما يتعلق الأمر بالعقل العربي كأداة منتجة أو مكونة الخ... فالمسألة تختلف، ومعيارية العقل العربي أو العقل على العموم يصبح لها معنى آخر، أعم وأشمل. وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار أحكام الفقه والكلام البلاغي، مثلاً، وجدنا أنفسنا أمام أحكام معيارية أو أمام «عقل» ينتج معايير ويعمل وفق معايير. والعقل الكوني نفسه هو بهذا المعنى

معياري أيضاً بوصفه يعنى بقضية الصدق والكذب في المنطق وبمسألة الخير والشر في الأخلاق. وإذن فالقول إن العقل يعمل وفق معايير أو ينتج معايير شيء، والقول إن تصور العقل عند العرب، أو مفهوم العقل في اللغة العربية يطغى فيه الجانب المعياري شيء آخر.

● محيي الدين صبحي:

عدم المؤاخذة على المقاطعة. أنت تقول إن الله والطبيعة هما محورا تفكير العقل عند اليونان وليسا محوري تفكير العقل عند العرب.

● محمد عابد الجابري:

لا، إنما أردت أن أوضح (لأنه كما يقول المثل العربي، بضدها تتميز الأشياء)، لقد قارنت بين الفكر اليوناني والفكر العربي وبين أن العقل اليوناني يتجه في حركته العامة، حركته الميتافيزيقية، إن صح القول، من الطبيعة إلى الله. أما العقل العربي فهو كما نعرف يتحرك من الله إلى الطبيعة. نعم يبقى الإنسان ومكانه ومشاكله والسلطة ودورها. وأنا لم أكتب بعد «العقل السياسي» و «العقل الأخلاقي» لقد كتبت فقط عن العقل «العقدي». العقل «المجرد» بالمفهوم الكانطي. وإذن فالسياق الذي طرحت فيه المسألة ليس السياق الذي تتحدث عنه، والذي تريد أن تجرني إليه. وسيأتي ذلك في وقته إذا سمحت الظروف.

طيب. إذن ننتقل إلى الملاحظة التي أبداها أحد الزملاء حينما قال إن الابستيمولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر، في ما كتبت. فعلاً هذا صحيح. وهو راجع إلى عدة أسباب، منها أسباب ذاتية... ومنها أسباب موضوعية. الأسباب الذاتية هي أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الانغلوسكسونية أو غيرها. أما الأسباب الموضوعية فتتلخص في كون الأبحاث الابستيمولوجية في فرنسا هي أكثر من غيرها اهتماماً بالتحليل التاريخي التكويني، وبالنقد الفلسفي العقلاني - إنها أقل إمعاناً في الصورية ولذلك فهي، فيما يخيّل إلي، أكثر ملاءمة لطبيعة الموضوع الذي أتعامل معه، موضوع التراث.

أما الابستيمولوجيا الانغلوسكسونية فهي كما نعرف جميعاً قد اتخذت منحى آخر: منحى وضعياً، صورياً، هي فعلاً ضرورية ومفيدة لشحذ الفكر وجعله يتمسك بالصرامة المنطقية... الخ، غير أن مفاهيمها غير قابلة للتوظيف في الميدان الذي أعمل فيه، الابستيمولوجيا الانغلوسكسونية وضعية، والنزعة الوضعية مضادة أصلاً للتراث، للتاريخ.

أما بالنسبة إلى شخصيات مثل ماكس ويبر فلست أدري هل استفدت شيئاً

منه؟ وعلى كل حال نحن نفكر، لا أقول بمركبات ذهنية كما قال سلامة موسى، ولكن بتراكمات وبطبقات جيولوجية من المعارف المكتسبة من هنا وهناك. ومن الصعب أن نميز هذا من ذاك وهذا النوع من التمييز يصبح لا معنى له عندما يستبد بنا الطموح إلى اكتساب نوع من الاستقلال، وهنا انتقل إلى مسألة أخرى. لقد أبديت ملاحظة مهمة وهي أنني أقوم بدورين مزدوجين، دور المؤرخ للفكر، ودور المنظّر أو «القارىء» لهذا الفكر. وتساءل الأخ صاحب الملاحظة قائلاً: ألا يكون هذا على حساب الدقة العلمية؟ صحيح، من بين المشاكل الأساسية التي أعاني منها، وأنا بطبيعة الحال أتحدث عن الثقافة العربية، عن الفكر العربي كما هو الآن، أن القارىء الذي أتجه إليه لا تتوفر لديه المعرفة التامة بالتراث وعلومه. إننا لم ننتهِ بعد من كتابة تاريخ ثقافتنا ولا من تعميم المعرفة بها.

نحن في مرحلة، المثقف فيها أو الكاتب مطالب بأن يقوم بدورين معاً: أن يعطي المعرفة، ثم، من بعد ذلك، يعلق. أما لو كتبت هكذا بدون تقديم معلومات، بدون أن أقوم بدور المؤرخ فأنا أخشى أن لا يفهمني أحد. وفي أحسن الأحوال لا يفهمني إلا القلة، وفي قطاع أو قطاعين فقط. وأخشى أيضاً أن أتهم بإصدار أحكام اعتباطية لأن القارىء سيكون له بعض الحق، لأني لم أكن قد أعطيته في هذه الحالة ما يكفي من الشهادات ومن الوثائق ومن المرجعيات... أما في الثقافة الغربية على العموم فمشكل التاريخ محلول. لقد كتب فوكو، مثلاً، بدون أن ينشغل بإعطاء معلومات تاريخية لأنه يفترض في قارئه أنه على علم بها. وفي هذه الحالة تكفيه الإشارة، ويكفيه التلميح والإحالة. أما نحن فأعتقد أننا ما زلنا في حاجة إلى جعل القارىء يفكر معنا في ما نفكر فيه، إلى إمداده بالمعلومات الكافية. ومن هنا دور المؤرخ للفكر المزاوج لدور الناقد. إنها مرحلة، نرجو أن لا تطول.

لا أعتقد أنه كان يمكن أن أكتب، أو أن أصدر نفس الأحكام التي أصدرتها على المعتزلة أو الأشاعرة أو الفلاسفة بدون أن أجعل القارىء على إطلاع نسبي على الأقل - على فكر هؤلاء. ما كان بإمكان القارىء أن يقبل أحكامي لو لم تأتِ في سياق مدعم بالنصوص ومدعم بسياق معين. وهذا شيء متعب، لأن الكاتب يقوم بدورين. دور هضم المادة المعرفية، وإعطائها في صيغة مفهومة وقولبتها ضمن إطار مخطط معين، ثم من خلال ذلك التعليق عليها واستنتاج ما يمكن استنتاجه. طبعاً نحن في مرحلة يبدو أنه لا بد من المرور بها.

ويا حبذا لو تفرّغ بعضنا للتاريخ فقط. ولكن حتى التاريخ لا بد فيه من التنظير. لأنه لا يمكن أن نؤرخ تاريخاً مواكباً لتطور وعينا ولتطور فكرنا ما لم يسبقه أو

يواكبه نوع من التنظير. على كل حال نحن في مرحلة ابتدائية، لا بد فيها من الدمج بين اللحظتين: لحظة التاريخ ولحظة التأويل.

أما عن التساؤل الذي أثير حول المفاهيم، وعن المفهوم الذي كشف لي أكثر من غيره عن طواعيته إلخ . . .؟ فانه من الصعب أن أقول إن هذا المفهوم قد ساعدني أكثر مما ساعدني المفهوم الآخر، كل ما أستطيع قوله هو أنني أشعر بالراحة عندما يبدو لي أنني قد استطعت أن أبيّىء مفهوماً ما تبيئة مقبولة. بمعنى أن المشكل الذي أعانيه، ولا شك أننا نعاني منه جميعاً، هو تبيئة المفاهيم التي نأخذها من العلوم الأخرى أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبرُ عن معطياتنا، أو على الأقل تصلح لنا كأدوات اجرائية . . . لا أستطيع أن أقول إن هذا المفهوم أفادني أكثر من غيره. كل شيء مفيد، وأحياناً يكون الذي يبدو أقل فائدة، أو الذي لم يذكر، هو الأكثر فائدة. نعم لقد كان من المسائل الحاسمة في عملي الفصل بين المعرفي والايديولوجي . . . كان من المسائل الحافزة أيضاً والدافعة إلى الأمام استعمالي لمفهوم القطيعة. هذا صحيح، على الأقل فيما يخيل إليّ الآن. ولكنني أعتقد أن الحديث عن مثل هذه الأشياء هو من مهمة المؤرخ، فهو الذي سيكتشف أي المفاهيم استعملته بكيفية إجرائية أكثر أو أقل.

الأخ السوقيدي طرح مشكلة التعامل مع منجزات الفكر الأوربي وكيفية استثمارها، وتساءل، ألم يحن الوقت بعد لكي نتحرر من هذا النوع من الاستثمار، ومن الاقتباس؟ أعتقد أن الوقت لم يحن بعد. نحن مضطرون إلى الاقتباس، فالاقتباس ليس هو التقليد ولا الاستنساخ. على أن العالم اليوم قائم على التداخل والتفاعل والاقتباس، فيجب أن لا نجعل من الاقتباس مشكلة خاصة بنا. المشكلة الحقيقية هي تبيئة ما نقتبس حتى يصبح لنا . . . وذلك هو طريق الأصالة. وعندما يأتي الأخ يفوت ويقول إنه لا بد من إعطاء الأهمية للعلوم «الواعدة» الهامشية التي لم تصبح بعد علوماً فهذا صحيح من جهة، لأننا لم نرتفع بعد إلى مستوى انتاج «العلوم الكاملة» تماماً مثلما أننا لسنا في مرتبة النظام الرأسمالي الكامل مثلاً بل كثيراً ما يوصف وضعنا الاقتصادي والبنيوي بأنه أشبه بـ «ما قبل الرأسمالية». ومثل هذا يمكن أن يقال عن ميدان الابستيمولوجيا والايديولوجيا . . . الخ. نحن ما زلنا في هذه الميدان في مرحلة الدراسة، وأنا أعتقد أن كل ما يمكن أن نفخر به هو نجاحنا في تبيئة مفاهيم علمية وإجرائية بالشكل الذي يجعلها ترتبط بواقعنا ويجعلها تعبّر عنه أحسن تعبير.

أما الاتيان بمفاهيم جديدة فهذه مرحلة ثانية. سنبقى دائماً نعرّب المفاهيم العلمية في الفيزياء والرياضيات لأننا لا ننتج العلم، وعندما نبدأ في انتاج العلم سنستغني عن النقل والترجمة لأن من يخترع كائناً علمياً يسميه بلغته والآخرون يأخذون

التسمية. وأكثر الكائنات العلمية اليوم تخترع في الغرب، ولذلك فأسماؤها ومضامينها لا بد أن ترتبط بالفكر الغربي والواقع الغربي - عندما يتعلق الأمر بميدان العلوم الإنسانية. نحن الآن في هذا المجال مسبوقون، مسبوقون بمسافات طويلة، ولذلك فإن مرحلة تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية في مجال المفاهيم ما تزال بعيدة. نتمنى أن تتحقق بسرعة ولكن يجب أن لا نكون مغرورين.

● محمد وقيدي:

ليس ما أعطيته أهمية هو مسألة قدرتنا على إبداع مفاهيم جديدة، لأنني أتفق مع الأستاذ الجابري حول الجواب الذي تقدم به، أي أننا في مرحلة بداية نستوعب معطيات علمية ومنهجية آتية من أناس سبقونا إلى هذه الميادين. ولكن، كما قلتم منذ لحظات، قد يأتي من يؤرخ لكم، وقد يكون من بين ما يهتم به صورة المنهج بصفة عامة كما تظهر من خلال كتاباتكم. هناك أمر هو الآتي: هنالك مفاهيم مختلفة آتية من مناهج مختلفة. والسؤال الذي سألته هو: أليس لديكم وعي خاص بأن هذه المفاهيم أصبحت تشكل منهجاً نوعياً؟ هل بقيت لها نفس القيمة التي كانت لها في أصولها، بحيث يمكن أن نقول إنها وظفت بصورة منعزلة، أم أنها أصبحت تكوّن بنية ما؟ هل حصلت هذه المفاهيم على خصوصيتها داخل التطبيق الجديد؟ ليس ما أطرح هو مسألة الأصالة، بل هو مدى حصول هذه المفاهيم على انسجام. هل تشعرون أن المنهج لديكم بلغ هذه المرحلة؟

وجدت نفسي في الواقع أتساءل أيضاً خارج جلستنا هذه عن السبب الذي من أجله لم تنشأ بعد فلسفة عربية مستقلة، ليس بمعنى الاستقلال المطلق عن التراث الغربي، ولكن بالمعنى الذي تكون فيه تعبيراً شخصياً عن وجهة نظر شخصية.

أتيحت لي المناسبة للتفكير في هذا الموضوع عدداً من المرات، ومن بينها مقال قد ينشر قريباً. ولكني وجدت أنكم تعينونني في التعبير عن هذه القضية، وفي نفس هذا النطاق بهذا الذي أسميتموه «القرار السري» أظن أن عدداً من الذين يشتغلون بالفلسفة في العالم العربي لن يتفلسفوا إلا إذا أخذوا مثل هذا القرار، بمعنى أن يضعوا أنفسهم مباشرة في مواجهة الموضوعات التي يهتمون بها. لذلك أعتقد أن الاقتراحات التي تقدم بها الأستاذ الجابري ترجع في جدتها إلى هذا الخيط الرابط الذي وجهنا نحوه حديثه، وهو أن الفلسفة تبدأ عند هذه اللحظة التي أستطيع فيها كذات عربية أن أضع أمامي موضوعاً وأفكر فيه بصورة مباشرة. لذلك يمكن أن أقول إننا نجد في موقف الأستاذ الجابري، هنا، نوعاً من نقطة انطلاق جيدة لفلسفة عربية راهنة قد يكون موضوعها هو التراث، وقد يكون موضوعات أخرى. ولكن المهم هو أن نضع

بين قوسين ما قيل حول موضوع ما أو حول نص ما حتى نتمكن من التفكير فيه تفكيراً يمكن أن يدعى فلسفة.

● محمد عابد الجابري:

بدون شك سيكون هذا من مهام الباحث الابستيمولوجي الذي سيتصدى لهذا الأمر والذي سيحكم فيما إذا كانت هذه المفاهيم قد اكتسبت خصوصية ما أو لا. كل ما يمكنني قوله ـ وهذا ما شرحته في مقدمة «نحن والتراث» ـ هو أنني أزاوج بين ثلاثة أنواع من الطرح: الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الايديولوجي، وتبقى مسألة مدى نجاح هذه المزاوجة بين ثلاثة أنوع من الطرح تعتبر في العادة متنافرة. إنّ الحكم للمستقبل. وأنا لم أختر هذا الاختيار، بل أجبرت عليه، لقد فرضته عليّ المادة التي أتعامل معها. وكما قلت لا يمكن أن نتعامل مع التراث بدون استحضار الهاجس الايديولوجي، ولا يمكن بدون الطرح الابستيمولوجي أن نقدم جديداً في مجال التحليل التاريخي، ولا يجوز إغفال الناحية البنيوية خصوصاً ونحن نتعامل مع النصوص.

فعلاً، قد يحدث أن تكون الهيمنة تارة للجانب الايديولوجي وتارة للجانب الابستمولوجي وتارة للتحليل التاريخي، وذلك حسب ما يقتضيه المقام ويفرضه الموضوع. إن الباحث في هذا المجال أشبه بربان الطائرة فهو يتصرّف حسب المعطيات الجوية أكثر من اهتمامه بما إذا كان الركاب يشعرون باهتزاز الطائرة أم لا يشعرون.

● كمال عبد اللطيف:

ذكّرتني الكلمة الأخيرة في تدخّل الأستاذ الجابري «كلمة الهزات» بالصفحة الأخيرة من الجزء الثاني من نقد العقل العربي، هذه الصفحة التي يفتتح فيها مشروعاً جديداً في إطار مشروعه النقدي الكبير، يتعلق الأمر بمشروع نقد العقل السياسي، نقد حقل الممارسة السياسية في العالم العربي، إن هذا يعني أننا أمام اختيار نقدي لا حدود له...

وما دام الأمر كذلك فإنني أريد أن أعيد في هذه الجلسة تقديم ملاحظة سبق أن أبديتها في مناسبة سابقة بمناسبة تقديم الجزء الأول من كتاب نقد العقل العربي وذلك من أجل أن نستمع إلى توضيحات الباحث بخصوصها.

يستحضر الجابري في أبحاثه ـ كما قلت سابقاً ـ سلطاً مرجعية متعددة وهو أمر يضفي على أعماله كثيراً من الجدة والقوة، لكنه أحياناً يستدعي سلطاً معرفية متناقضة. إنه مثلاً يستعين بـ لالاند في باب تحديد مفهوم مركزي في كتابه المذكور، نقصد بذلك مفهوم «العقل» وذلك بجانب استعانته ببعض مفاهيم بياجي وفوكو

وألتوسير، وأحياناً غرامشي، إن هذا يؤدي في نظرنا إلى خلل بارز في بنية البحث وسياقه، ومن هنا حاجة البحث في نظرنا إلى اجتهادات كلود ليفي ستروس ومفاهيمه من قبيل مفهوم «البنية الذهنية اللاشعورية» ومفهوم «النموذج»... ولعل هذه المفاهيم أكثر من غيرها تستطيع تتميم مفاهيم «النظام المعرفي»، و«آليات المعرفة» كما تكمل المنحى الابستيمولوجي الذي يطمح البحث إلى بلوغه سواء في لغته أو في توجهاته النظرية العامة عند بحثه في مكونات وبنية العقل العربي.

● محمد عابد الجابري:

هذه مسألة مهمة، وهي قضية المفهوم نفسه وزمنيته. كما قلت من قبل، فإن ما يهمني من المفهوم هو أولاً وقبل كل شيء مدى اجرائيته بالنسبة إلى موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه.

وإذن فزمنيته وتاريخيته ووقائعه بالنسبة إلي، كل ذلك يأتي في الدرجة الثانية. وبعبارة أخرى أن المسألة هنا محكومة بـ «المناسبة» و «الملاءمة» أي بمدى كون المفهوم «يفي بالغرض (Pertinent)». إن مفهوم «العقل المكوِّن» (بالكسر) و «العقل المكوَّن» (بالفتح) كما استعمله لالاند هو، بالنسبة لي أكثر وفاء بالغرض من نفس المفهوم كما استعمله ليفي ستروس مثلاً. وأنا عندما أحيل إلى لالاند في هذه المسألة فأنا لا أحيل إلى مرجع من الدرجة «الثالثة» أو «العاشرة» بل إلى مرجع هو بالنسبة إلي من الدرجة الأولى. ذلك لأن لالاند كان يفكر في موضوع أقرب إلى موضوعي من الموضوع الذي فكّر فيه ليفي ستروس. إن موضوع هذا الأخير هو ثقافة الجماعات المسماة بدائية أما موضوع لالاند فقد كان الفكر الفرنسي، وبكيفية عامة الفكر الأوروبي في فترة تكوينه وإعادة بناء نفسه، فترة القرن التاسع عشر. إن لالاند عندما استعمل مفهوم «العقل المكوِّن» و «العقل المكوَّن» كان يفكر في تراث فلسفي وعلمي وديني... الخ يزخر بالحياة ويجتاز مرحلة أساسية من مراحل تطوره، التراث الأوروبي الحديث.

أما ليفي ستروس فإنه يتعامل مع ثقافة «ميتة» «ثابتة» لا تعيش التطور أو على الأقل كان يتعامل معها بوصفها كذلك. والتراث العربي الاسلامي الذي أتعامل معه هو بدون شك أقرب إلى حقل تفكير لالاند منه إلى حقل تفكير الانتروبولوجيين المعاصرين، وبالتالي فالمفاهيم التي يستعملها تكون بالنسبة إلي أكثر وفاء بالغرض، أكثر ملاءمة ومناسبة. لقد عاش لالاند في مرحلة كان الفكر الأوربي خلالها يراجع نفسه، يراجع تاريخه، يعيد بناء عقله وعقلانيته وكان عمله مندرجاً في المحاولة نفسها، محاولة إعادة كتابة التراث الأوروبي. المحاولة التي عرفتها أوروبا في أوائل هذا القرن وأواخر القرن الماضي، القرن التاسع عشر، قرن التاريخ وإعادة كتابة التاريخ في أوروبا. أما ليفي ستروس فقد تعامل مع عقل ثقافة بدائية متحجرة توقفت عن

النمو، أو على الأقل ثابتة يمكن التعامل معها تعاملاً صورياً رياضياً. أضف إلى ذلك أن المجال الذي اخترت البحث فيه هو بالضبط مجال الفكر والعقل في الثقافة العربية تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى المجال الذي تحرك فيه لالاند.

أنا لم أتطرق لجانب الخيال الشعبي ولا للأمثال والقصص والأساطير... الخ مما يمكن أن يحلل بطريقة أخرى ستكون في هذه الحالة أقرب إلى ليفي ستروس منها إلى لالاند. وعلى كل حال فلكل مقام مقال كما يقول القدماء، وليس كل «جديد» مناسباً (Pertinent)، فالمناسب الملائم يتوقف على الموضوع وما يريده الباحث من الموضوع. أما «الموضة» فيجب أن لا يكون لها مكان في البحث العلمي، تماماً مثلها مثل التقليد.

● محيي الدين صبحي:

لقد أشبعنا نواحي المنهج بحثاً مشتتاً وغير منهجي، يلزمنا الآن أن ننتقل إلى استعراض وجهة نظر الدكتور الجابري حول التراث، وسيبدأ الدكتور محمد وقيدي بهذه الحفريات.

● محمد وقيدي:

طلبت الكلمة لأنني أود أن أسأل سؤالاً ربما تعلّق في الوقت ذاته بالمنهج وبالتراث. في تدخّل له قال الأستاذ الجابري بأنه لا يستطيع شخصياً أن يكتشف بصفة كاملة منهجه، وأنه ربما يكون من مهمة الدارسين أو المؤرخين الذين سيتعرضون لما كتبه أن يفعلوا ذلك. ولا أتردد في أن أقول بأننا في حديثنا هذا ربما نكون قد بدأنا مرحلة التأريخ هذه.

فكرت في ما قاله الأستاذ الجابري، وكذلك في ما قاله الزملاء الحاضرون معنا هنا. من خلال السؤال الذي طرحته والمتعلق بوحدة العناصر المشكلة للمنهج، وفي الحقيقة كذلك من خلال حديث الأستاذ الجابري الأخير تبينت عنصراً من عناصر الوحدة لا يرتكز إلا على عناصر المنهج ذاتها، بل يرتكز إلى الموضوع أو ما يسميه الأستاذ الجابري الشاغل. الموضوع هو الخيط الرابط بين تلك العناصر المنهجية التي يبدو أنها تستقي من أصول مختلفة. ولكن الشيء الجديد في استخدامها هو أنها عندما تستقي من تلك الأصول المختلفة لا توظف، كما قال، في حد ذاتها، بل الشاغل هو الذي يوجه استخدام هذه العناصر. إذن نبدأ مرحلة التاريخ من الآن. فهذا الشاغل في الحقيقة هو نقطة الوحدة بين تلك العناصر المنهجية، وهو الذي يوضح ضمنياً لماذا نستمدها، وهو الذي يقول ما علينا أن نفعله بها، وهو الذي يحاكم ذاته ويقول: ما الذي استنتجناه منها وربما يكون الذي يوجهنا نحو الحديث عن المنهج هو النتائج التي

ذهب الأستاذ الجابري إلى أنها تنتج عن هذا الشاغل الذي أصبح أساسياً في مرحلة من مراحل تفكيره، وهو التراث.

بالنسبة إلى التراث هناك حديث عن المنهج، وهو حديث نشعر ونحن نقرأ للأستاذ الجابري بأنه جاء من بعد. ولكنه كان في الوقت ذاته موجوداً من قبل. لأننا عندما نقرأ المحاولات التي نشرت في كتاب الأستاذ الجابري نحن والتراث مجتمعة نعلم مقدماً أنها كانت قد كتبت وقرئت منفردة في ندوات. ثم عندما أريد نشرها مجتمعة كتبت لها مقدمة عامة هي التي أشارت الإشكالات المنهجية، وأثارت الاستخدامات المنهجية. فهنا في هذه المقدمة يبنى المنهج بين الأستاذ الجابري في هذه المقدمة، الوحدة التي ربطت في مساره الفكري، المرحلة التي سبقت نحن والتراث، والمرحلة التي ستلي هذا الكتاب. هذه المقدمة تربط في نظري بين المرحلتين. فالمنهج لم يكن غائباً في المرحلة السابقة، وليس حضوره في المرحلة الجديدة حضوراً جديداً بصورة كاملة وشاملة.

هذا المنهج كما حدده الأستاذ الجابري فيه جدل بين ثلاثة عناصر: جدل بين فهم التراث في تاريخيته وبين استثماره، جدل بين الفهم والطرح الايديولوجي: التحليل البنيوي، والتحليل التاريخي، والطرح الايديولوجي.

والسؤال الذي أريد أن ألقيه هو: ما هي المرحلة التي وصلنا إليها الآن من هذا الجدل؟ أين وصلنا كدارسين، وليس الأستاذ الجابري وحده، بل كلنا كمهتمين بالتراث، في مرحلة الفهم؟ وأين وصلنا في سعينا إلى الاستثمار؟ هل وصلنا من مرحلة الفهم الحد الذي يمكّننا من القول بأننا عرفنا الآن كل معطيات التراث وأن التراث لم يعد مجرد طرح ايديولوجي بل أصبح تفسيراً علمياً، أم أننا لا نزال في مرحلة لم تحصل فيها بعد كل معطيات التراث؟ هل لا زال التفسير لدينا بالضرورة مجرد تأويل ايديولوجي؟ ما هي المرحلة التي وصلنا فيها وكيف يبدو من خلالها هذا الجدل بين ما هو معرفي وما هو ايديولوجي؟

● **سعيد بنسعيد:**

أريد أن أتناول جانباً من جوانب الصمت إذا صح التعبير عند الأستاذ الجابري وهو صمت كثيراً ما دفعني، وأنا أتابعه منذ سنوات عديدة، أتابع كتاباته، إلى طرح السؤال الآتي: وأقصد به الصمت عن كتابات الدارسين الغربيين للتراث العربي الاسلامي.

موقفان اثنان واضحان لا أريد أن أتحدث عنهما، موقف الذي اشتغل بالتراث العربي الاسلامي لأسباب استعمارية مكشوفة واضحة باعتباره يرجع إلى شؤون أهالي

وإلى ثقافة للأهالي، هذه نظرة تحقيرية لا أتحدث عنها، وهذا نوع من الدارسين لا يعنيني. النوع الثاني من الدارسين هو الذي ينظر إلى التراث العربي الاسلامي بهدف مقارن على نحو ما فعله الأب قنواتي ولوي غاردي، مقارنة بين اللاهوت والمسيحي وبين علم الكلام، ولكنني أتحدث عن نوع من الدارسين الذين كانت لهم أياد بيضاء (ينبغي أن نقول هذا بشجاعة وبصراحة)، على تراثنا العربي والاسلامي والذين اشتغلوا به بنوع من الحس الانسي القوي والنبيل في كثير من الأجيال.

أذكر بعض الأمثلة ولا أذكر كل حالات هذا الصمت، هذه لا استفيضها طبعاً، كنت أتعجب مثلاً، كيف وقف الأستاذ الجابري عند أكثر من شخصية حنبلية وعند الحنابلة بصفة عامة، وصمت عن الدراسات الكثيرة التي قام بها هنري لاووست.

وكيف لم يعر أدنى اهتمام للمحاولة التي تعتبر محاولة جادة التي قام بها ميشيل ألار في قراءته للأشعري وأتباعه الأوائل.

وكيف وقف عند الجاحظ مطولاً ولم يعر أي انتباه لدراسات شارل بيلا مثلاً.

وكيف وقف عند الكندي ولم ينتبه إلى دراسة جسوليفي حول العقل عند الكندي.

ووقف عند الفارابي، وعند فخر الدين الرازي، وعند ابن حزم، ولم يلتفت أدنى التفاتة لا بالسلب ولا بالإيجاب، إلى الأعمال المتفاوتة الجودة التي قام بها روجي أرنانـدز. الأمر إذن ليست فيه مصادفة، الأمر نوع من الصمت، وأكاد أقول أنه صمت مقصود. فهذا الصمت أو عدم الانتباه إلى دراسة هؤلاء الانسيين (ولا أقول المستشرقين) لا أتساءل عن دلالته ولكن أقول كل منهم أضاف لبنة في تقدم معرفتنا بالمجالات التي اشتغل بها. ألا يليق بنا كقارئين للتراث العربي والاسلامي أولاً أن نحدد موقفنا من هذه الدراسات التي استشهدت بنماذج عنها. وثانياً أن نأخذ منها الجانب الايجابي الذي يعنينا، ويمكن أن نفيد منه وأن ندع جانباً الجوانب التي لا أقول إنها لا تعنينا ولكنها قد تسيء إليها.

● محيي الدين صبحي:

سأقول عقيدتي دون ممالأة، في جزأي كتاب نقد العقل العربي من حيث المنهج المتبع فيه.

المطلوب من أي منهج أن يتحلى بصفتين: التكامل الداخلي بين عناصره، وصلاحية المنهج لمعالجة الموضوع قيد الدرس بحيث تأتي نتائج البحث متسقة مع الفرضيات الأولى التي يتأسس عليها المنهج.

أما من أين جاء المؤلف بعناصر منهجه فليس في العالم مفكر ينطلق من الصفر، وبالتالي فالتساؤل عن ماذا أخذ الجابري وممن وكيف، لا أظنه تساؤلاً مشروعاً. فالمثقف ـ وبحكم كونه مثقفاً ـ يطلع على مختلف المناهج ويدرس العديد من أساليب البحث، لكنه حين يشرع في بحثه الخاص ينسى حَرفية المناهج وحِرفيتها ويبدأ بتكوين منهج جديد عن طريق اعادة تركيب العناصر السابقة وتحويرها والإضافة إليها بما تقتضيه مادة الدرس. إذن فالتساؤل المشروع هو الحكم بالسلب أو بالإيجاب على قدرة أي مؤلف على ربط هذه الأدوات الإجرائية ـ حسب تعبير الدكتور الجابري ـ ومخض المناهج بغية تشكيل منهج موحد منها لدراسة الثقافة العربية.

فيما يتعلق بي، أعترف أنني قارىء سيّىء، بمعنى أنني أقرأ من الكتاب مقدمته وخاتمته ثم أتصفح بعض وريقات منه وأرميه جانباً. أما حين أشعر أن الكتاب أوسع من أن يحيط به التصفح فإنني ألخصه. وقد لخصت في الخمسينات سلسلة أحمد أمين، وفي الستينات مختصر دراسة التاريخ لتوينبي. فموضوع الثقافة العربية والمزاوجة بينها وبين التاريخ، ليس غريباً علي. ومع ذلك فقد اضطرتني جدية كتاب الجابري وجدة النتائج إلى تلخيصه خلال الأشهر الثلاثة الماضية. وأستطيع القول إنني خلال التلخيص شعرت بوحدة المنهج. وأستطيع الآن، وقد ابتعدت قليلاً عن سيطرة الكتاب ـ أستطيع أن أحكم بتكامل الأدوات الإجرائية تكاملاً يؤدي إلى رؤية واضحة ومزدوجة للتراث الثقافي العربي. هذه الرؤية المزدوجة تأتي نتيجة قدرة خارقة عند المؤلف على عرض العقل العربي من داخله أي من خلال عملياته الفكرية ونواتجها من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرؤية الثانية رؤية للتراث معاصرة لنا، أي رؤية نقدية.

خلاصة هذه المطالعة أن التراث العربي، بعد كتاب الجابري، لن يقرأ أبداً كما كان يقرأ من قبل.

يترتب على هذا الحكم أن المنهج مبتكر مهما كانت أصوله. فقد تمت تبيئته، أو لنقل تم تعريفه وفق معطيات العقل العربي الحديث ومقتضيات البحث التراثي القديم. لذلك أيضاً، لا أرى ضرورة تلجىء الجابري للرجوع إلى ما كتبه المستشرقون أو العرب. أنا لا أزال أحفظ مقاطع من ضحى الاسلام لأحمد أمين، وكانت تخطر في بالي موضوعات وآراء طرحها أحمد أمين كانت تخطر لي أثناء قراءتي للجابري. ومع ذلك لم أجد مجالاً للاستشهاد بالآخرين أو تفنيد آرائهم في ثنايا كتاب الجابري. ولن يفيد كتاب نقد العقل العربي أن يصبح كتاباً من طبقتين: في الأولى آراء الجابري وفي الثانية آراء الآخرين. إذاً ما دام لديك هذا الجهاز المفهومي، هذه الآلة الثقابة التي تحفر في العمق، وتجتاز كل الطبقات فأنت ملزم حكماً بأن تخرج برؤية التراث خاصة بك. هذه الرؤيا تكون فيصلاً ما بين قبل صدور نقد العقل

العربي وما بعده. أما التماثلات أو المخالفات أو المجابهات بين الجابري وبقية الباحثين الذين سبقوه، فتترك للدراسين من طلاب الأجيال القادمة.

لكن السؤال الذي أثارني في الرؤيا الختامية ـ وأرجو أن تتسع صدوركم لعرض مفصل بعض الشيء ـ هو أن الدكتور الجابري كان يبحث العقل العربي في صيرورته التاريخية. وقد فعل حتى بلغ إلى اختزال الرؤيا البيانية العاملة في مبدأي الانفصال والتجويز.

ولتعليل ذلك، يرجع المؤلف إلى المهاد الجغرافي للعرق العربي في الجزيرة العربية. فيتوصل عن طريق المقايسة والمماثلة إلى نوع من الحتمية الجغرافية التي تفرز خصائص عرقية ثابتة في بنية العقل العربي ونوع رؤيته للعالم.

أخيراً يتوصل الباحث إلى القول: إننا يمكن أن نجد بنية التشبيه والقياس، والاستدلال بالشاهد على الغائب في علوم العرب الجاهليين، هذه العلوم هي النجامة والقيافة، والفراسة والعيافة، والكهانة والعرافة. لأن وظيفة كل منها ـ حسب تعبير المؤلف ـ المقاربة، مقاربة طرفين بعضهما ببعض بحثاً عن دليل وأمارة، وليس عن برهان.

ومن ثم يستنتج المؤلف بأن علوم العرب وتكوين العقل العربي وبنيته جميعها ليس فيها مكان لفكرة السببية، بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث في سياق علة ومعلول. ويصل إلى نتيجة أن مبادىء العقل العربي من انفصال وتجويز ومقاربة، قد أخذها المتكلمون والفقهاء والبيانيون العرب من هذه العلوم الجاهلية بدون وعي، أي أنهم استضمروها بصورة لاواعية.

هذا كله يستند إلى حتمية جغرافية تحدد خصائص البنية العقلية للعرق العربي وتقضي عليه بحكم مبرم في أنه عقل مناقض للبرهان، وغير قابل للتطور لارتباطه الوثيق بتراثه البدوي.

وكان المؤلف قد أكد إيمانه بهذه الحتمية الجغرافية في مطلع فصل «البيان: «أصوله وفصوله» حين قال: «وبالجملة، فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصام. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية. ان الاتصال هو من خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء، ولا من خصائص رمال الصحراء والكثبان».

طيب. لو مضينا بهذه المقايسة إلى أقصى حدودها فنتساءل: لو حملنا منطق أرسطو، ورجعنا به إلى الوراء فهل نجد مبادئه في الميثولوجيا اليونانية، أو هل نجدها

في علوم الإغريق القديمة؟ هل في الفلاسفة ما قبل سقراط وهل في الألياذة أو أشعار سافو ولوقريطس وديوان «الأعمال والأيام» أي علاقة مع النظام البرهاني؟

يجب في هذا المقام ألا نغتر بأحكام الغربيين من فلاسفة ونقاد بأن الأدب الإغريقي يمثل نظرة «موضوعية» للعالم تفردت بها العبقرية الإغريقية أو الآرية . . . الخ . فأقل ما يقال بصدد هذا الحكم أنه حكم «بعدي» يرى فيه الغربي منطقه الوضعي ونظرته الموضوعية التي استقاها من التجربة العلمية وليس من منطق أرسطو.

إن إرجاع منطق أرسطو إلى البيئة البحرية هو موقف خرافي تماماً مثل إرجاع علم الكلام، إلى البيئة الصحراوية. من زاوية الخيال الخلاق القادر على الربط بين عناصر متباعدة، لا أخفي إعجابي بخيال الأستاذ الجابري في إرجاعه العلوم البيانية إلى علوم جاهلية. ولكن التسليم بهذه الخاطرة كتعليل علمي يعدّ إلغاء لكل تقدم يتطور إليه العقل البشري. وإن رؤية مبادىء البرهان في فرضيات الفلاسفة السابقين على سقراط ليس أكثر من تمحور يتعادل مع رؤية مبادىء علم الكلام في طريقة العيافة والنجامة والقيافة.

اسمحوا لي أن أكون محامي الشيطان. إن المأزق الذي أوقع فكر الجابري في متاهة هو أنه استخدم منظاراً مكبراً مع أرسطو واليونان فسار قدماً من الأساطير إلى ما قبل سقراط حتى وصل إلى أرسطو. أما مع الثقافة العربية فقد استخدم منظاراً مصغراً تراجع به من فكر المعتزلة إلى العرافة والكهانة. هذا ليس عدلاً ولا تعديلاً ولا تعادلاً.

إن الدراسات الحديثة تنص صراحة ودون لبس أن الميثولوجيا تلد أدباً، وأن التجربة الحسية تلد علماً. أما الميثولوجيا فلها وظائف متعددة كتفسير نشوء الأشياء وفرض طقوس تلحم المجتمع. أما الدكتور الجابري فيمنح الميثولوجيا الاغريقية البحرية ميزة تفريخ المنطق الأرسطي.

هنا من ناحية، ومن ناحية ثانية ليس هناك حضارة عقلية بالمطلق ولا حضارة غير عقلية بالمطلق. فكل حضارة لها أرسطوها ولها نظامها ولها ابن سيناها ولها شافعيها ولها ولها. . .

فإذا أردنا أن نقارن بين الحضارات ينبغي علينا قصر المقارنة على المراحل الحضارية: المرحلة الأسطورية تقارن بالمرحلة الأسطورية، والمرحلة العقلية بالعقلية. هذا بين حضارتين، أما المقارنات داخل مراحل الحضارة الواحدة فأشد صعوبة: فكيف نحمل فكر المعتزلة ونطبقه على خطاب قس بن ساعدة الأيادي؟ ان هذا، كما قلت، يلغي التقدم. والتقدم يتمثل حصراً في عبقريات تتمثل مراحل سابقة في

ثقافتها وتعرضها بشكل يضع تلك الثقافة على أبواب مرحلة جديدة إما أن تتجاوزها الأمة أو تقعد دونها. فالإغريق أهملوا أرسطو ولم يتجاوزوه لأنهم تجاوبوا مع عقائدهم السرية العرفانية: الأورفية، الفيثاغورية، الهرمسية. والعرب أهملوا الكندي والفارابي وابن رشد وتجاوبوا مع الشافعي وجعفر الصادق والغزالي وابن عربي.

هذا يوصلنا إلى أنه حين نبحث في الثقافة يجب الاكتفاء بظواهرها وربطها بظروف نشأتها دون الرجوع إلى ماضي العرق ولاوعيه الجمعي، ولا سيما أن يونغ نفسه يشك بوجود شيء اسمه اللاوعي الجمعي، مع أنه هو الذي ابتكر المفهوم، ثم قال إني أشك بوجود شيء اسمه لاوعي جمعي. وأصرّ على أنه قدّم فرضية لا تستند إلى أساس علمي يمكن التحقق منه. هذه هي النواحي التي أرجو توضيحها من الدكتور الجابري، وشكراً.

● محمد عابد الجابري:

سأحترم الترتيب الذي سبق، وأتطرق للقضية التي أثارها الأخ الوقيدي، لقد تساءل: ما هي المرحلة التي وصل إليها الآن هذا المشروع الذي أعمل فيه، وله؟ يمكن أن أصدر حكماً بأنني لا أعرف أين وصلت، ولا إلى أين سأصل. لقد سبق أن كتبت في مقدمة نحن والتراث أن المنهج الذي اعتمده يقوم على الفصل والوصل. ويوم كتبت هذا كنت أفكر في المنهج التطبيقي، أعني في كيفية التعامل مع النص: بفصله عنا لكي نفهمه كما هو ولا نقرأ المعاني قبل قراءة الألفاظ، بل نتعامل معه تعاملاً موضوعياً، بنيوياً نفصله عنا، لنعمل بعد ذلك على وصله بنا، أو وصلنا به، وذلك من خلال التواصل مع مؤلفه حتى نعيش معه اشكاليته ونتمم التفكير في ما فكر فيه. عندما استعدت في يوم من الأيام الأخيرة هذه القضية، قضية الفصل والوصل، تبين لي أن المسألة لا تخص منهجية التعامل مع النص وحده، لقد بدأت أشعر، بل أنا واعٍ فعلاً، بأن ما قمت به لحد الآن يندرج كله في لحظة «الفصل» أما لحظة «الوصل» فلم أبدأ فيها بعد. بل إن الأعمال التي يمكن أن تندرج في لحظة الفصل هذه لم تنتهِ بعد، ولن نقف على نهايتها إلا عندما نكتب العقل السياسي العربي أعني نقده، بما في ذلك الجانب المتعلق بالأخلاق باعتبار أن السياسة والأخلاق كانا يشكلان قديماً قارة واحدة. فعندما نكمل استكشاف هذه القارة استكشافاً نقدياً نكون قد حققنا لحظة الفصل، أي أننا سنكون قد «تحررنا» من التراث كشيء يملكنا، كشيء نحن مندمجون فيه، لنجعل منه شيئاً نمتلكه. إنها لحظة الوصل، وصل التراث بنا، ووصلنا بالتراث، الشيء الذي سنحقق به الاستمرارية التاريخية وأيضاً، وفي نفس الوقت، الاستقلال التاريخي. في لحظة الفصل يكون الاستقلال التاريخي سلبياً، يكون انقطاعاً منهجياً... أما في مرحلة «الوصل» فهو يتحول إلى استقلال ايجابي، إلى

استمرارية. وإذن فمطروح علينا: كيف نصل هذا التراث بمستقبلنا، باهتمامنا؟ معنى هذا أن السؤال الذي كنا نطرحه من قبل أولاً، أي كسؤال أول، أصبح الآن هو الأخير أي أصبح فقط مشروعاً.

من قبل، ومنذ القرن الماضي ونحن نتساءل عن: كيف نوظف تراثنا؟ كيف نصل حاضرنا بماضينا؟ منذ القرن التاسع عشر وهذا السؤال يطرح. لكن السؤال الذي ظل غائباً هو: كيف يفصل عنا هذا التراث أولاً، لكي نعيد ربط الاتصال به من جديد وبشكل جديد؟ لقد بدأت، فعلاً، أفكر في هذا الموضوع: كيف يمكننا أن ننتقل من لحظة الفصل، هذه التي أعتقد أنني على كل حال قد رسمت بعض ملامحها، إلى لحظة أخرى، لحظة الوصل. علماً بأنه ليس من الضروري أن تنتهي اللحظة الأولى حتى تبتدىء الثانية بل يمكن أن تبتدىء هذه قبل أن تنتهي تلك؟ الواقع أن العملية ليست بالسهلة، بل هي تتطلب مجهوداً جماعياً. فما دام أساتذة كلية الحقوق مثلاً لم ينخرطوا معنا في أبحاثنا في أصول الفقه فلا يمكن أن نحقق لحظة الوصل في ميدان التشريع، وما دام الاقتصاديون لم يربطوا اتصالاً، أي اتصال، معنا فلا يمكن أن تتحقق عملية الوصل في ميدان التاريخ الاقتصادي والاجتماعي... الخ، وإذن فلحظة الوصل، هي في الحقيقة لحظة الانتاج، لحظة الإبداع، وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الانتاج. نحن الآن لا ننتج بل نستهلك، ونبدي الرأي فيما نستهلك ولكننا لا ننتج جديداً. وأعتقد أن الواجب يفرض الآن التفكير في تدشين مرحلة الانتاج، مرحلة تجاوز النقد.

هذه مرحلة أشعر أنها أصبحت الآن بالنسبة إلي مطروحة بمعنى أنها أصبحت، في نظري على الأقل، من الأسئلة التي يطرحها الانسان عندما يتبين له حلها باعتبار أن الإنسانية، كما يقول ماركس، لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تكون قادرة على حلها. وأعتقد أننا الآن قريبون من هذه المرحلة، مرحلة تبين الحلول للمشاكل، ليس الحلول العملية، فهذا ليس من مهمتنا نحن الفلاسفة أو المتفلسفين، بل الحلول النظرية، الايديولوجية.

أنتقل الآن إلى المسألة التي أثارها الأخ بنسعيد، مسألة كتابات المستشرقين. والواقع أن موقفي من هذه المسألة واضح، على الأقل بيني وبين نفسي. لقد اتخذت قراراً ألزمت به نفسي بكل صرامة، وهو أن أضع كل ما كتبه المستشرقون أو غيرهم حول تراثنا بين قوسين، فلا أقف موقف المنافح المدافع عن رأي ولا موقف المعترض. وأكثر من ذلك سلكت إزاء ما كتبوه، مسلك «الذي لا يسمع ولا يرى». إن هذا لا يعني أنني لم أستفد من الذين كتبوا قبلي في قضايا التراث مستشرقين وعرباً، ولكن استفادتي بقيت محصورة، أو هكذا أريد أنا لها أن تبقى، في دائرة «ما يبقى في ذهن

الانسـان بعد أن ينسى كـل شيء». وإذن فأنـا لا أطلب السند بـالاستشهـاد من هـذا المستشرق أو ذاك. كما أنني لا أريد أن أستعرض عضلاتي إزاء أي أحـد. أعتقد أن المهمة التي ندبت لها نفسي تقتضي هذا: أعني العمل بهذا القرار. القرار الـذي يقضي ويفرض التحرر من جميع القراءات والتأويلات السابقة، والتعـامل مـع النصوص كما هي. ولذلك تجـدني كلما وجدت سبيـلاً إلى النص نفسه، إلى المصـدر، اقتصرت على التعامل معه وحده، وجهاً لوجه.

ومثل هذا فعلت مـع ما كتبـه المؤلفون العـرب المعاصرون. فـأنا في الغـالب لا استحضرهم كخصوم ولا كأصحـاب. ولا أشير إلى أحـد منهم إلا عندمـا يتعلق الأمر بالاخلاص لروح الأمانة العلمية. ففي هذه الحالة أكتفي بالاشـارة في الهامش إلى مـا تجب الإشارة إليه. وأوضح أنني أتحدث هنا عن موقفي في تكوين العقل العـربي وبنية العقـل العربي، أمـا في مقدمـة نحن والتراث وفي الخطاب العـربي المعـاصر فـالأمـر يختلف، وهو مفهوم، وأعتقد أن الأخ بنسعيد لا يقصد هذين الأخيرين.

يتعلق الأمر هنا في الحقيقة ببعض مظاهر «الاستقلال التاريخي» إذا جاز لنـا هنا أن نستعير مرة أخرى عبارة غرامشي. . . ذلك أنني عنـدما عـزمت على كتـابة رسـالتي العصبية والدولة حول فكر ابن خلدون، اتخذت قراراً بيني وبين نفسي بـألاّ أتعرض، لا بالتأييـد ولا بالاعـتراض، لكل من كتبـوا عن ابن خلدون، وبألاّ أدخـل معهم في جـدال. وهنا لا بـد أن أشير إلى واقعـة ليس في إمكـان مؤرخ الفكـر استنبـاطهـا من كتاباتي ولا قراءتها في مؤلفاتي ونصوصي، لأنها بقيت لحد الآن من المسكوت عنـه حتى بالنسبة إلي شخصياً. والآن فقط أتذكرها وأعطيها كامل وزنها.

وملخص الحـادثة، وهي حـادثـة فكـريـة/ نفسيـة، بيني وبـين نفسي، أقـول: ملخص هذه الواقعة أنه في بـداية الستينيـات ظهر للجغـرافي الفرنسي إيف لاكـوست كتاب عن ابن خلدون دافع فيه عن أطروحة تجعل من ابن خلدون رائـداً للماركسيـة، أو عـلى الأقل للمادية التاريخيـة. لقد كنت آنـذاك على صلة بـالفكر المـاركسي، كنت بصدد قراءة المؤلفات الماركسية الأساسية وكنت كذلك على صلة بـابن خلدون، حيث ترجع علاقاتي بهما معاً، بماركس وبابن خلدون إلى أواخر الخمسينيات، أي السنوات الأولى من دراستي الجـامعية. لقـد قرأت كتـاب لاكوست، وقـد كان لـه يـومئـذ صيت كبير (وقد ترجم بعد سنوات إلى العربية). وانتابني شعور هو مزيج من الحيرة والنفور. لقد ظهر لي عند أول وهلة أن ربط ابن خلدون بماركس (أو حتى فصله عنه) عمـل مجاني، لا شيء يبرره، فهذا عالم وذاك عالم، وما يقوله ابن خلدون عن تأثير العوامل الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية في حيـاة الناس لا ينتمي إلى أفق مـاركس، بل ولا يصلح أن يكـون تمهيداً لـه. وكان هنـاك إلى جانب لاكـوست و «قراءتـه» لابن خلدون، كتاب

آخرون رأوا في ابن خلدون المؤسس لعلم الاجتماع، فبعضهم قارنه بفوكو، وبعضهم قارنه بدوركايم أو بأوغست كانط، وقد جعل منه محقق الطبعة الجديدة من المقدمة الدكتور علي عبد الواحد وافي رائداً لجميع العلوم الاجتماعية والاقتصادية... الخ.

إذن بعد أن قرأت كتاب لاكوست شعرت بدافع داخلي يحثني على الكتابة عن ابن خلدون، لا في نفس الاتجاه السائد الذي أشرت إليه، ولا للرد على هذا الاتجاه، وإنما من أجل عرض نظريات ابن خلدون كما هي دونما تأويل من جنس هذه التأويلات «المعاصرة». لقد قررت إذن أن أقرأ ابن خلدون كما هو في نصوصه وداخل حقله الثقافي العربي الاسلامي وحسب، واضعاً بين قوسين كل الحقول الأخرى وفي مقدمتها الحقل المعرفي والايديولوجي الأوروبي الحديث والمعاصر. وهكذا أنجزت كتابي العصبية والدولة بالتعامل مباشرة مع ابن خلدون وبدون وسيط ولا «مغيث» متقيداً بالمرجعية العربية الاسلامية وحدها. ولما تحررت هكذا من التأويلات «المعاصرة» النهضوية الطابع اكتشفت ابن خلدون كما هو: رجلاً يفكر بمفاهيم أصولية، فقهية، في قضايا التاريخ والمجتمع، بمعنى أن مرجعيته الابستيمولوجية كانت تنتمي إلى أصول الفقه. وحتى أرسطو فهو يوظفه في ثوبه العربي الاسلامي، الثوب الذي ألبسه إياه علم الكلام الأشعري خاصة. في مرحلته المتأخرة، مرحلة «طريقة المتأخرين»، حسب تعبير ابن خلدون نفسه. وهي الطريقة التي شرحتها في الجزء الثاني من نقد العقل العربي مستوحياً ابن خلدون كمؤرخ وابن خلدون كمفكر.

ومنذ ذلك الوقت، أي منذ العصبية والدولة حرصت على احترام هذا القرار والتمسك به، وأصبحت لا أكتب حول موضوع إلا بعد أن أضع بين قوسين كل ما قرأته عن هذا الموضوع اللهم إلا ما كان مصدراً أو مرجعاً تقتضي الأمانة العلمية الإشارة إليه. أما الدخول في جدال مع المستشرقين أو تلامذتهم أو خصومهم، أما التماس السند من آرائهم أو من آراء تلامذتهم أو خصومهم فهذا ما حرصت وأحرص على تجنبه. وكما قلت آنفاً، فإن هذا لا يعني أنني لم أستفد منهم. بل بالعكس، لقد استفدت من صوابهم كما استفدت من خطأهم، ولكنني لا أريد أن «أزين» نصوصي بما ليس من تفكيري، لا أريد أن أفعل كما يفعل البعض: لا أريد أن استعرض العضلات فانطلق في سلسلة من قال فلان وقال علان... الخ.

قلت إنني لا أنكر أني استفدت كثيراً من كتابات المستشرقين وقد حصل هذا، خصوصاً عندما كنت طالباً، وأيضاً في المراحل الأولى من عملي الجامعي. وعلى كل حال، ففي مرحلة الاستهلاك يمكن للمرء أن يتناول ما يشاء، أو ما يراد له أو ما تمكن من الحصول عليه، ولكن في مرحلة الكتابة لا بد من «الاستقلال»... لا بد من الثقة بالنفس. وهذه خصلة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة.

فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمل «ماهيته» ـ حسب تعبيرهم ـ أي أجرته. أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا، فدروسنا، أو على الأقل هذه هي القاعدة، هي دروس تبقى في دفاتر الطلبة كرؤوس أقلام أو كملخصات. ولا يجرؤ الواحد منا ـ أو على الأقل هكذا كان الأمر إلى وقت قريب ـ على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا إذا كان حقاً يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتاباً. لقد كنا نخجل، أو نحتشم أو نخاف ـ لست أدري كيف أعبّر ـ من التأليف. لا قل: كان المثقفون المغاربة متواضعين، فلم يبدأوا في التأليف إلا عندما أنسوا من أنفسهم أنهم سيقولون شيئاً... ونتمنى أن يستمر هذا التقليد، بل هذه الخصلة الحميدة.

أنتقل الآن إلى اعتراض الأخ محيي الدين صبحي. والأخ صبحي عربي عروبي. ومن الطبيعي أن يأتي رد فعله عربياً عروبياً: أعني أنه لا بد أن يصدر عن انفعال الدفاع عن العرب والعروبة. وأنا معه في هذا، وأقدر فيه هذا الشعور القومي الذي هو شعوري أيضاً. ولكن لا بد من التأني، لا بد من كبت الانفعال، قصد الحصول على رؤية واضحة، على فهم يساعد على التفاهم. أنا لا أؤمن بالحتمية الجغرافية وإن كان لا بد من الاعتراف بدور ما للعوامل الجغرافية. أما «العرقية» فهذا ما لا أعتقد أن أحداً يستطيع أن يتهمني بها. أنا لم استعمل كلمة «العقلية العربية» بل نبهت إلى خطأ هذا التعبير، استعملت «العقل العربي»، وربطته بالبيئة العربية الجغرافية والاجتماعية واللغوية والأدبية... الخ. وقلت إن «العقل العربي» هو «عربي» لأنه تكوّن داخل الثقافة العربية ويعمل على تكوينها...

وعندما أردت أن أحدد بداية لتشكل «العقل العربي» اخترت عصر التدوين، والاختيار هنا مسألة منهجية وهو أمر ضروري، إذ لا يمكن أن نتحدث عن تشكل شيء من الأشياء دون أن نتفق على بداية. لقد اخترت عصر التدوين إذن كبداية، وانطلقت منه فحلّلت كيفية تكوّن الثقافة العربية خلاله وانتهيت إلى ما انتهيت إليه من التمييز بين ثلاثة نظم معرفية هي النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني. وعندما حلّلت بنية كل واحد من هذه النظم الثلاثة (في الجزء الثاني) أرجعته إلى مصدره... إلى أصله... وبالنسبة إلى العرفان والبرهان لم يكن هناك حاجة للحفر... فالأصل معروف: العرفان شرحت أصوله التاريخية في الجزء الأول. وأما البرهان فقد أكدت أن المقصود هو «برهان» أرسطو، أعني منظومته الفكرية، والجانب المنهجي منها خاصة. ويبقى «البيان» وهنا كان لا بد من الحفر في الثقافة العربية نفسها. ولما كنت قد انتهيت إلى تحديد المبادىء الأساسية التي تؤسس النظام البياني وهي مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ومنهج القياس، قياس الغائب على الشاهد، أو

بالأحرى، الاستدلال بالأثر والعلامة والإمارة. . . فلقد كان لا بد من البحث عن مرجعية تردّ إليها هذه المبادىء.

هل نردّ مبدأ الانفصال، مسألة الجوهر الفرد، إلى نظرية الذرّة عند اليونان أو عند الهنود كما يقول المستشرقون؟ ومبدأ التجويز المرتبط به. . . والاستدلال بالشاهد على الغائب؟ ثم هل من الضروري التماس أصول خارجية لما تم في عصر التدوين؟ ألا نعلم علم اليقين أن العلماء العرب في عصر التدوين كانوا يقننون البيان العربي بوسائل هذا البيان نفسه؟ ألا نعلم علم اليقين أن النحو العربي عربي محض، وأن البلاغة العربية عربية خالصة، خاصة في المراحل الأولى؟ والفقه والأصول والكلام، أليست هذه علوم عربية خالصة، مستخلصة من دراسة النص العربي؟ ألا نعلم علم اليقين أنهم كانوا يرجعون إلى الشعر الجاهلي، وأيام العرب، وكل شيء بقي معروفاً عن حياة العرب قبل الاسلام؟ إذن لا أحد يشك في أن المرجعية الأولى والأساسية ولربما الوحيدة لعلماء عصر التدوين كانت التراث العربي الاسلامي: أعني ما وصلهم من شعر وأمثال وحكم وحكايات ومعارف عن عرب الجاهلية من جهة وما كان لديهم وبين أيديهم من نصوص عربية اسلامية، وفي مقدمتها القرآن من جهة ثانية. وإذن، فللبحث عن أصول البيان كنظام معرفي لا بد من الرجوع إلى ثقافة العرب في الجاهلية وصدر الاسلام، وهذا ما فعلت.

يبقى هذا التأويل الذي قدمته لأصول وفصول مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ومنهج القياس تأويلاً صحيحاً أو غير صحيح. . . هذه مسألة أخرى. والاحتكام فيها يكون إلى النصوص. . . إلى الشهادات. ومن جهتي أعتقد أن ما قدمته من شهادات كافٍ لتبرير ما قررته من تحليلات. . . وهي عندي صحيحة حتى يثبت العكس.

نعم يبقى السؤال التالي: كيف يمكن الانتقال من عصر التدوين إلى العصر الجاهلي، كيف يمكن تفسير انتاج علماء عصر التدوين بالرجوع إلى منتجات العصر الجاهلي؟

للجواب عن السؤال أشير بادىء ذي بدء إلى أنني استعملت لتفسير هذه المسألة مفهوماً مركزياً في الدراسات السيكولوجية والابستيمولوجية التكوينية، مفهوم الاستضمار (Interiorisation). وإذا عدنا إلى ما قررته في الجزء الأول (الفصل الأول) من أن العقل البشري يتشكل حسب الموضوع الذي يتعامل معه ويكتسب من خلاله فاعليته وذلك إلى درجة أن «المنطق» أو (العقل) هو كما يقول كونزيت: «فيزياء موضوع ما»، وإذا استحضرنا في أذهاننا من جهة أخرى أن الموضوع الذي كان يتعامل معه العقل العربي في عصر التدوين هو «النص» النص القرآني ونصوص الفكر

الجـاهلي (الأدب، الشعـر، الأمثال. . . الـخ) إذا رجعنا إلى هـذا وذاك وربطنـا بينهما سهل علينا أن نتوصل إلى النتيجـة التاليـة وهي أن العقل العـربي هو «فيـزياء» النص العربي أعني أن قوانين العقل العربي ستكون بالضرورة، لا أقول انعكـاساً، بـل أقول ذات علاقة متينـة بقوانـين النص العربي الجـاهلي والقـرآني، وليس المقصود بـالنص، هنا، الخطاب وقوانينه التركيبية وحسب، بل أيضاً مضمون الخطاب، أعني الرؤية التي يحملها عن العالم ويكرسها ويغذيها. . .

إن علماء النحو والفقه والبيان والكلام الذين شيدوا الثقـافة العـربية البيـانية في عصر التدوين قد استضمروا قوانين الخطاب العربي الجاهـلي والاسلامي واستضمـروا معها الرؤية التي يحملها هذا وذاك عن العالم، فانطبعت من خلال الممارسـة في أذهانهم كقوانين للتفكير تماماً كما يستضمـر العالم الـطبيعي قوانـين الطبيعـة التي تصبح قـوانين للفكر أو كما يستضمر الفرد البشري قوانين محيطه الاجتماعي والطبيعي فتصبح قـوانين للتفكير (وقد بيّنا هذا في الجزء الأول ـ الفصل الأول).

إذن، فالأمر بـالنسبة إلى مجـال اهتمامي وحقـل تفكيري لا عـلاقة لـه بالحتميـة الجغـرافية ولا بمفهـوم «العقلية» بـل المسألـة كلها هي محـاولـة فهم علمي مـوضـوعي لتشكل العقل العربي ـ البياني ـ من خلال الموضوع الذي تعامل معه.

وهكذا فإذا كنا نجد مبدأ الانفصال سائداً في الفكر الجاهلي على مستـوى الشعر والأدب والأخبار والأمثال ورؤيـة العالم. . . الـخ وإذا كنا نجـد مبدأ التجـويز سـائداً كذلك في جميع قطاعات الفكر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، وإذا كنا نجـد آلية القياس في التشبيه والمقاربة والاستدلال بالأثر والامارة والآية سائداً في الفكـر العربي في الجاهلية وصدر الاسلام، فلماذا لا نرى في ذلك أصلاً «أصيلاً» لبنية العقل البيـاني كما سيتجلى في الفقه وأصوله والكلام والبلاغة والنقد. . . الخ.

هكذا يبدو واضحاً أن اعتمادي هنا لمفهوم «العقـل المكوِّن» (بـالكسر) و «العقل المكوَّن» (بالفتـح) كما ورد عنـد لالاند، كـان عملية اجـرائية مفيـدة. فالعقـل البياني العربي تكوَّن من خلال التعامل مع «التراث» الجاهـلي والنص القرآني، فـأصبح عقـلاً مكوِّناً (بالكسر) عمل وساعد على تكوين الثقافة العربية في عصر التدوين الشيء الذي أسفر عن «العقل العربي البياني» المكـوَّن (بالفتـح) الذي ظـل سائـداً إلى اليوم. لقـد تكوَّن العقل العربي البياني من خلال التعامل مع «تراث» ثم شيد تـراثاً كـان تجلياً من تجلياته. هنا على الصعيـد الابستيمولـوجي نجد أنفسنـا أمام استمـرارية، وليس أمـام قطيعة. ومن هنا جاز لي ـ فيما أعتقد ـ الحديث عن أصول «البيان وفصوله»، لأنه لولا هذه الاستمرارية لما كان هناك «أصول وفصول». . .

● محيي الدين صبحي، مقاطعاً:

منطق أرسطو لا يوصل إليه من خلال الرجوع إلى ماضيه؟

● محمد عابد الجابري:

أعتقد أنه ليس لنا أن نجتهد نحن في البحث عن أصول منطق أرسطو، فالمسألة أصبحت منتهية، والآراء والنظريات في الموضوع معروفة. وقد تنبه نحاة العرب إلى أن منطق اليونان مرتبط بلغتهم وهذا ما عرضت له مراراً من خلال مناظرة السيرافي مع متّى. أما في العصر الحديث فالنظريات التي تقول بارتباط منطق أرسطو باللغة اليونانية نظريات معروفة وسائدة، أعني أنها معتمدة إلى حد كبير. على أن المنطق اليوناني ليس من إنشاء أرسطو بمفرده، فأرسطو يكاد ينحصر دوره في التنظيم والقولبة، فالمنطق اليوناني - إذا جاز استعمال هذا التعبير بالمفرد - تكوّن من خلال التراث اليوناني الفلسفي كله، وذلك إلى درجة أنه صار ممكناً منذ زمان رد كل بندٍ أو فصل من بنود المنطق - الأرسطي وفصوله إلى جانب من جوانب التراث اليوناني السابق له. وبالخصوص منه الجدل السفسطائي والرياضيات (الهندسة) ومنهج سقراط ومنهج أفلاطون. . . الخ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الميتافيزيقيا الأرسطية المرتبطة ارتباطاً عضوياً بمنطقه، فإن أصولها وفصولها توجد في التراث السابق له. بل إن الفلسفة اليونانية برمتها تجد أصولها وفصولها في الميثولوجيا الاغريقية. . .

نعم لقد قلت إن «الاتصال» هو معطيات البيئة البحرية وأن «الانفصال» من معطيات البيئة الصحراوية. ولكن هذا مجرد تصوير بياني للمسألة. فالعلاقة هنا ليست من نوع علاقة العلة بالمعلول، بل من نوع العلاقات كثيرة الأبعاد والمحددات. أما أن هذا التصوير البياني الذي يهدف إلى المقاربة قصد الايضاح والايحاء تصوير مبرر، فهذا ما أعتقد أن الواقع يفصل فيه تماماً، خصوصاً إذا نظرنا إلى المسألة في إطار البيئة العامة الطبيعية والبشرية.

إن عالم الصحراء طبيعة وسكاناً وعلاقات. . . الخ. . . الخ هو عالم الانفصال كما بيّنت في الكتاب. أما عالم الشواطىء والجزر، عالم المياه والأمواج، عالم الأنهار الكبرى فهو عالم الاتصال: الاتصال العمودي (التراكم الحضاري) والاتصال الأفقي (المبادلات والمستعمرات. . .) وهناك في إطار هذه المقاربة إشارة توضيحية. وهو أن ربط الاتصال بـ «البحر» يوحي بفكرة «الموجة» أو التصور الموجي للظواهر، وهذه مسألة معروفة في الفيزياء.

وفي جميع الأحوال، فربط الانفصال بالصحراء لا يعني التنقيص من الصحراء ولا من أهلها ولا من قدرات سكانها. . . فأنا ابن الصحراء. . . ولولا معرفتي المباشرة بالصحراء لما اكتسبت تصوراً واضحاً عن الموضوع. . .

● محيي الدين صبحي:

أستأذن الإخوة، ما دام الدكتور الجابري قد وصل إلى الحديث عن أن منطق أرسطو قد يكون مستمداً من اللغة اليونانية.

أنت تحدثت عن مناظرة جرت في بغداد عام ٣٢٦هـ بين أبي بشر متّى بن يونس الذي انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم. وقد جزأت المناظرة ووزعتها على أبواب الكتاب في الجزأين.

حين قال السيرافي لمتّى:

«إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلُّم اللغة اليونانية» لأن منطق أرسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. ومن هنا كان تطبيق المنطق الأرسطي على اللغة العربية بمثابة «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»، وهذا كلام عميق وبديهي، فلكل لغة منطقها ولكل منطق لغته.

ومع ذلك، كان تعليقك المباشر على حجج السيرافي:

«واضح أن السيرافي هنا يرفض (العقل الكوني)»[27] في حين أن السيرافي كلغوي متعمق كان يقدّر بحدسه مقولة عميقة جداً أكدتها البحوث المعاصرة والحديثة...

في عام ١٩٧٤ عقد بالجامعة الأمريكية في بيروت مؤتمر أو ندوة عن «اللغات والمنطق» حين قرأت كتابك تذكرت تلك الندوة. وبمحض الصدفة، أرسل إلي هذا الأسبوع الدكتور نزار الزين، رئيس قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية، الورقة التي قدّمها في الندوة. وفيها يقول:

«فلقد أوضح بنفنيست صلة المنطق بالنحو حينما برهن أن المقولات المنطقية كما ذكرها أرسطو هي نقل لمقولات اللغة الخاصة باليونانيين بمصطلحات فلسفية ليس إلا.

ويقول بنفنيست في ١٩٥٢، يتبين أن المقولات الذهنية وقوانين الفكر لا تقوم، إلى حد بعيد، إلا حين تعكس تعضية المقولات اللسانية وتوسيعها».

كل ذلك يعني أن لكل لغة منطقها، وأن للغة العربية منطقها. أنت ترفض ذلك. فعلى أي أساس؟

● محمد عابد الجابري:

هنا يجب أن نميز بين موقفين. موقف الباحث الذي يبحث في المنطق العربي، أو

---

(٢٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٥٧.

المنطق اليوناني، ويرجع أصوله إلى لغة، أو إلى ميتافيزيقيا أو إلى غيرهما، وبين موقف أبي سعيد السيرافي: عندما رفض السيرافي المنطق اليوناني لأنه متصل باللغة اليونانية لم يرفضه كباحث منطقي بل رفضه كمجادل. إن نقده للمنطق اليوناني لكونه مرتبطاً باللغة اليونانية لم يكن ناتجاً عن هم أو شاغل يتصل بالبحث العلمي المحض.

على أن المسألة تتعلق أساساً بالصراع العلني بين ثقافتين، أو إذا شئت قلنا بين مرجعيتين، وبالتالي بين بنيتين فكريتين تختلفان، بل تتناقضان في أكثر من جانب.

أنت تقول إني وزعت مناظرة السيرافي بين الجزء الأول والجزء الثاني من الكتاب، والواقع أنني فعلت أكثر من ذلك، لقد عرضت لها في عدة فصول من الجزأين معاً. وقد فعلت ذلك لأن هذه المناظرة، أعني خلفياتها وأبعادها ومراميها لا يمكن أن تُفهم إلا باستحضار جملة أمور كانت تشكل الحاضر الثقافي في الوقت الذي جرت فيه. لقد كان لا بد من التقدم في العرض والتحليل لكي نستطيع أن نفهم ونستوعب أبعاد فقرات المناظرة والمسائل التي أثيرت فيها. لم يكن من الممكن مثلاً فهم موضوع المناظرة وما خلّفه السيرافي بهجومه على المنطق بدون التعرف على رد فعل الفارابي الذي جاء هادئاً، في صورة «بيان حقيقة» يرمي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق، ولم يكن من الممكن فهم ما قاله الفارابي بصدد العلاقة بين المعقولات والألفاظ (وهو يتحدث عن علاقة المنطق والنحو) دون التعرّف مسبقاً إلى تفاصيل النقاش الذي جرى قبل عصره وخلاله حول العلاقة بين اللفظ والمعنى، في أوساط البلاغيين والمتكلمين والفقهاء والنحاة. لقد ظهر متّى في مناظرته مع السيرافي في صورة المنهزم لأنه لم يكن يتقن العربية فجاء الفارابي الذي تعلّم النحو على النحوي الكبير ابن السرّاج ليضع الأمور في نصابها، ليتحدث كعالم نحو وعالم منطق، وليفصل في أمر علاقة النحو بالمنطق واللفظ بالمعنى...

فعلاً لقد وردت خلال عرضي للمسألة عبارة أن السيرافي يرفض «العقل الكوني» ولم يكن هذا مني موقفاً ضده، لم أؤاخذه على ذلك. كل ما أردت أن أقول هو أن السيرافي لم يكن يعترف بالعقل الكوني (العقل مستقلاً عن نحو أي لغة) لأنه كان يقف موقف المساجل، المدافع عن النحو العربي، لقد رفض العقل الكوني، العقل الذي يُفهم مستقلاً عن اللغة، لأنه كان يدافع عن «عقل» لغة معينة: العقل البياني بالتحديد.

كان السيرافي، إذن، ممن يرون أن منطق أرسطو مرتبط باللغة اليونانية ومستخرج منها، أو على الأقل يمكن تصنيفه مع من يقول بهذا. وهناك دراسات غربية معاصرة تؤكد هذا. ولكن هناك وجهات نظر أخرى حديثة أيضاً، وعلمية بنفس القدر تقول بأن منطق أرسطو منطق مستخرج أو مستوحى من التجربة، من الواقع

التجريبي، لا بل من الخبرة اليومية، من علاقة الإنسان مع الطبيعة ومع غيره من الناس. . .

وسيكون من غير المعقول الحاق أبي سعيد السيرافي بالباحثين المعاصرين الذين يقولون بوجهة النظر الأولى التي تردّ المنطق اليوناني إلى اللغة اليونانية. ذلك لأن السيرافي لم يكن يفكر كباحث، كدارس محايد أو يريد أن يكون له رأي موضوعي في المسألة، بل لقد كان السيرافي مساجلاً، كان محامياً عن قضية، ولذلك لا يجوز وضعه موضع القاضي. وكما قلت من قبل فالمسألة يجب النظر إليها في إطارها التاريخي إطار الصراع بين ثقافتين، بين نظامين معرفيين. أقول هذا حتى لايأتي من يقول إننا «سبقنا أوروبا» في رد منطق أرسطو إلى اللغة اليونانية كما يحلو للبعض منا أن يفعل في أمور أخرى.

● **سالم يفوت:**

أود هنا التأكيد على نقطة وردت في كلام الأستاذ محمد الوقيدي وكذلك في كلام الأستاذ بنسعيد، تتعلق بصمت الأستاذ الجابري إزاء الكتابات التي سبقته خصوصاً منها كتابات المستشرقين. والأستاذ الجابري يرى في ذلك الصمت حكمة لاعتبارين أساسيين:

أولاً: الرغبة في بناء الموقف وتحديده، مع مراعاة أن يستوفي هذا الموقف شرط الاستقلالية.

ثانياً: الرغبة في عدم الدخول في اعتراضات أو سجال ونقد. وبالتالي الرغبة في اختيار الموقف أو بنائه، بغضّ النظر عما قيل. وقد يحدث الالتقاء، وقد لا يحدث. وهذا بالفعل ما نلاحظه في كتابات الجابري وفي بعض المواقف التي ضمّنها كتبه، لا سيما الكتابين الأخيرين، «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي».

أود كذلك، وفي نفس السياق العودة إلى نقطة أثارها الأستاذ صبحي، تتعلق بعلاقة النحو بالمنطق. كنت أخيراً أطالع كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي، فاستوقفني جواب تقدم به أحد تلامذة أبي سليمان السجستاني المنطقي، على سؤال حول علاقة اللفظ بالمعنى، فقال ما معناه: اللفظ مجاله النحو، والمعنى مجاله المنطق، قواعد النحو تحكم دقة ارتباط الألفاظ أما قواعد المنطق فهي تحكم تسلسل المعاني، وفي هذا تأكيد من طرف تلميذ أبي سليمان، ويدعى «أبو بكر القومسي»، في القرن الرابع الهجري، الذي ينتمي إلى جماعة بغداد، على مسألة لمسها الأستاذ الجابري عند حديثه عن الفارابي في «بنية العقل العربي» الا وهي وحدة البناء البياني ووحدة قواعده، حيث ان محاولة الفارابي تكريس نظام آخر تطلبت منه تأسيسه وهذا ما فعله

بخصوص المنطق حيث بدأ بأن أكد انفصال اللفظ عن المعنى كخطوة لانفصال النحو عن المنطق.

وينبغي أن يؤخذ موقف أبي سليمان بمعناه الأشمل من حيث أنه يدعو، قبل ابن رشد، إلى التمييز بين البيان والبرهان والفصل بين الدين والفلسفة.

● كمال عبد اللطيف:

أريد أن أستدرك أمراً وقع إغفاله في الأحاديث التي نستمع إليها الآن.

أنا لا أعتقد أن الأستاذ الجابري لم يسكت تماماً عن الاستشراق والمستشرقين، ذلك أن مقدمة نحن والتراث تجادل المقاربة الاستشراقية، وتتخذ منها موقفاً. ومن جهة أخرى أتذكر أن الأستاذ الجابري أعطاني (مشكوراً) قبل سنتين بحثاً مستلاً من دراسة جماعية حول «مناهج المستشرقين» وقد تضمّن هذا البحث دراسة لبعض الكتابات الاستشراقية التي اهتمت بموضوع الفلسفة الاسلامية، وفي هذه الدراسة نجد أيضاً محاولة لنقد المقاربات الاستشراقية.

لا يمكن إذن أن نقول إن الجابري لا يهتم بالاستشراق، ويمكن أن نناقش درجة استفادته، أو درجة تجاوزه للبحث الاستشراقي في مجال الفكر الاسلامي.

وهنا أريد أن ألحّ على مسألة أساسية يعرفها بدون شك الذين يشتغلون بتاريخ الفكر - وهنا أنا أعقّب على الكلام الذي تم به الأخ وقيدي ردود الجابري - فلا يمكن أن نمارس عملية التأريخ للفكر بدون أن نستثمر ايجاباً أو سلباً جهود الآخرين الذين سبقونا في البحث في هذا المجال، أو الذين يفكرون فيه في الوقت الذي نحاول نحن كذلك ممارسة هذا التاريخ. ففي البحث التاريخي كبحث علمي لا بد من مراجعة نتائج وأسئلة الآخرين، إننا لا نسبح في البحر وحدنا، والبحر لا يخصنا وحدنا. وهذا الأمر لا ينفي ولا يتنافى مع الاجتهادات ذات الطابع الشخصي الابداعي الخالص، شريطة أن نعتبر أن الفلسفة لا تأتي إلا في المساء، ونحن الآن مطالبون ببذل جهد كبير طيلة نهار اليوم، من أجل أن نتمكن من انتظار وصول الفلسفة في المساء.

● محمد وقيدي:

بالنسبة إلى نقد العقل، فإني أعتبره كسؤال مشروعاً هاماً، وإن كنت أعتقد أنه لم ينتهِ بعد كجواب وكتحليل. كسؤال يمكن أن نعتبر أنه من الايجابي أن يكون العقل العربي في الوقت الراهن قد تنبه إلى أنه يجب أن يمارس نقداً على ذاته. ولكن بهذا المعنى نفسه الذي أعتبره ايجابياً فإنني أود أن أطرح سؤالاً يتعلق بهذا الجدل بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن سأقول إلى أي حد استطاع العقل المكوِّن أن يكتشف إلى هذه

المرحلة العناصر التي تكونه بصورة تامة، ما دام يبحث عن العقل المكوِّن في ممارسته؟ هذا سؤال أول.

أما السؤال الثاني فأظن أنه قد سبق لي في لقاء سابق أن ألقيته على الأستاذ الجابري، وأعيده الآن لأني أعتقد أن جواب الاستاذ الجابري في ذلك الوقت كانت له شروط خاصة ولم يكن مقنعاً في نظري. السؤال هو: ما الفرق بين المشروع الذي يدعوه الأستاذ الجابري بـ نقد العقل العربي، وبعض المشاريع الأخرى التي تتحدث عن نقد العقل، ولكن الأمر متعلق لديها بالعقل الاسلامي؟ إنني أوجه هذا السؤال لاعتقادي أن الأستاذ الجابري يتحدث عن نقد العقل العربي وهو يقصد في المضمون العقل الاسلامي. ذلك أننا عند مراجعة ما يحدثنا عنه الأستاذ الجابري نجد أن الثقافة المكوِّنة التي تحدّث عنها لا ترجع إلى الثقافة العربية وحدها، فهي ثقافة إسلامية ومن ثمة فإن النقد موجه لا إلى العقل العربي، وإنما إلى العقل الاسلامي بصفة عامة.

أود توضيحاً في هذا المجال لأنني أرى أن مفهوم العقل الاسلامي أشمل من مفهوم العقل العربي. هذا هو سؤالي.

● سعيد بنسعيد:

أعتقد شخصياً أن نقد العقل العربي هو مرادف لما وصفته بمشروع الجابري وهو الدعوة إلى تحديث العقل العربي.

فلماذا نقد العقل العربي ليس نقداً بالمعنى الكانطي الدقيق الذي يكون كشفاً على الآليات التي تتم بها المعرفة، وما الذي يمكن أن يُعرف وما الذي لا يمكن أن يُعرف. لا أعتقد أنه نقد في هذا المعنى، إنه مجاوز له، وهنالك هدف عملي دقيق يوجهه، وهو الكشف عن ثغراته والكشف عن عيوبه، وإعطاؤه دماً جديداً ونَفَساً جديداً. فهذا النقد بغية تحديث العقل العربي، وليس تحديث العقل العربي إلا كشرط، ومقدمة ضروريين لتحديث الإنسان العربي، ولتحديث الواقع العربي. فلذلك يبدو لي أن الحديث عن نقد العقل العربي لا يمكن أن يكون منحصراً في مجال القراءة التحليلية النقدية لمكونات الثقافة العربية الاسلامية، أو لعصر التدوين وإنما هو بتجاوزه إلى ما أثاره الأستاذ الجابري أكثر من مرة وعبّر عنه بضرورة تدشين عصر تدوين جديد تأخذ فيه الجانب الايجابي من التراث (الذي هو الحزمية والرشدية والشاطبية والخلدونية في نهاية الأمر).

فأولاً، عندما نحدد هذه الأسماء بعينها فإن الأمر يتعلق باختيار، ومن الطبيعي أن يكون هنالك اختيار لأن الأمور لا تترك على عواهنها في النظر إلى التراث. هذا من

جهة أولى، ومن جهة ثانية فإن هذا المشروع لا بد أن يكون أيضاً نقداً لطريقة تعامل العقل العربي المعاصر مع الحياة اليومية التي يحياها.

ولذلك فنقد العقل لا يمكن أن يكون نقد العقل العربي المنحدر إلينا من عصر التدوين، ولكن هو أيضاً نقد لطريقة تعاملنا مع واقعنا اليومي في مختلف جوانبه ومقوماته.

● محمد نور الدين أفاية:

إن مشروعكم نقدي بالدرجة الأولى، ويتخذ من العقل العربي موضوعاً للبحث والمساءلة والتفكير. وقد عملتم في كتبكم الأخيرة على الاقتراب من مفهوم العقل، سواء من حيث تكوينه أو بنيته، كما طرحتم طبيعة الانتماء الثقافي لهذا العقل باعتباره عقلاً عربياً يؤطره التاريخ بقدر ما تساهم الجغرافيا في تحديده.

لكن مما يلاحظ هو أنكم بالرغم من إلحاحكم المنهجي على مسألة النقد، وعلى تأكيدكم على أنكم تتحركون ضمن ما أسميتموه بـ «ابستيمولوجيا الثقافة» فإن الدلالة الابستيمولوجية لمفهوم النقد غير محددة بما فيه الكفاية.

نلاحظ أحياناً، على مستوى ممارستكم النظرية، أن النقد يتداخل مع مسألة القراءة التشخيصية، وأحياناً يدل على استراتيجية تهدف إلى تأزيم الثقافة العربية من خلال الكشف عن مناطقها ومكوناتها التأسيسية.

ما دام إذن النقد يحتل هذه المكانة في مشروعكم الفكري فما هي الحمولة المفهومية التي تعطونه إياها، خصوصاً وأنكم تدعون إلى «عقلانية نقدية»؟

● محمد عابد الجابري:

إلى أي مدى استطاع العقل العربي المكوَّن أن يستوعب جميع مكوناته؟ سؤال سيبقى مطروحاً باستمرار، لأن العقل، أي عقل، هو دائم التكون، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يستوعب جميع مكوناته، لأنه ان استوعبها جميعاً ـ توقف عن التكوّن ـ كما حدث، مثلاً، للعقل اليوناني مع أرسطو. فلقد استوعب العقل اليوناني فعلاً، جميع مكوناته مع أرسطو فبلغ منتهى ما كان يمكن أن يصل إليه، ثم أخذ في التراجع إلى أن تلاشى وتفكك.

ليس هذا هروباً من السؤال الذي يطرح اشكالية العقل العربي، بل هو تقرير لواقع. وهذا الواقع هو أن العقل العربي الذي نتحدث عنه، أعني الذي حلّلته في كتابي ما زال قائماً فينا، ما زالت مكوناته حاضرة في فكرنا وثقافتنا. والنهضة العربية

الحديثة قد جعلت من جملة مهامها بعث الحياة بل تنشيط الحياة في هذا العقل. وكان هذا ضرورياً للنهضة، لأن النهضة لا بد أن تنتظم في تراث، ونحن ما زلنا نبحث عن نوع من الانتظام في تراثنا ندشن به نهضة حقيقية، أعني نهضة نتجاوز من خلالها هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد نُنشئه من خلال علاقة الفصل والوصل، العلاقة الجدلية التي يحتفظ الجديد فيها، في جوفه، بعناصر من القديم. والنقد الذي نمارسه على العقل العربي اليوم، هو في اعتقادي الطريق الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية.

غير أن هذا النقد الذي أقوم به ليس إلا جزءاً من مشروع يجب أن يعمل كل المثقفين العرب من أجل انجازه. أنا لا أتناول إلا الثقافة العربية العالمة، الثقافة التي تتوزعها العلوم العربية الاسلامية بما في ذلك الفلسفة طبعاً. إن هذا يعني أن هناك قطاعات أخرى يجب أن يتناولها التحليل والنقد، قطاعات الأدب والثقافة الشعبية بمختلف جوانبها. بل هناك حتى داخل الثقافة العالمة قطاعات لم أتناولها بعد، هناك الفكر التاريخي والفكر السياسي والفكر الأخلاقي، وهذا أعني الفكر التاريخي والسياسي والأخلاقي، يشكّل قطاعاً ابستيمولوجياً/ ايديولوجياً واحداً، وقد فضلت عزله وعدم دمجه في التحليل الذي قمت به لبنية العقل العربي، لأني أرى أن هذا القطاع، التاريخي السياسي الأخلاقي، لم يكن النقاش فيه يرتفع إلى مستوى تأسيس بنية العقل العربي، مستوى النقاش في النحو والفقه أو الكلام أو النقد البلاغي بل بالعكس لقد كان هذا القطاع، التاريخي السياسي الأخلاقي، فيما أعتقد الآن على الأقل، ومن الممكن أن أغير رأيي إذا ما كشف لي البحث عما يستوجب ذلك ـ أقول لقد كان هذا القطاع محكوماً بمعطيات وآليات الثقافة العربية التي تشكلت في النحو والفقه والكلام والفلسفة والبلاغة، هذا ما جعلني أسكت عن «التاريخ» كـ «علم» وهو فعلاً علم عربي، أعني أن الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الاسلامية أصيلة أصالة النحو والفقه. . . ولكن «التاريخ» هذا، وبعبارة أصح الكتابة التاريخية قبل ابن خلدون، لم يكن منخرطاً في النقاش الذي تكوّن فيه ومن خلاله العقل العربي، لم يكن من العلوم الاستدلالية بل هو «علم» رواية ونقل مثله مثل الحديث. ومعروف أن الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الاسلامية قد اتخذت منهج الحديث نموذجاً لها تقتدي به، على الأقل في المراحل الأولى من تطورها.

وعلى كل حال فنقد «العقل السياسي» (أو العقل العملي) يتم دوماً منفصلاً عن نقد «العقل الخالص» (أو العقل النظري)، لاعتبارات تفرض نفسها ليس هاهنا مجال تفصيل الحديث عنها. وأرجو أن أتمكن في المستقبل من التفرغ إلى المساهمة بشيء ما في هذا المجال، مجال نقد العقل السياسي العربي.

على أن ما قمت به أو سنقوم به جميعاً في هذا القطاع أو ذاك يجب أن لا يُعتبر على أنه القول الفصل، أو أنه كل المطلوب. كلا، ان نقد العقل بمختلف مظاهر نشاطاته لا يتوقف في كل ثقافة حية. إن حياة الثقافة أية ثقافة، إن نموها ومسايرتها للتطور، بل واستباقها له، كل ذلك مرهون بمدى نشاط واستمرارية التفكير النقدي فيها بما في ذلك، ولربما في الدرجة الأولى، نقد العقل. إن نقد العقل، أعني المراجعة العلمية المتواصلة لأدوات التفكير وآلياته ضرورة حيوية لكل ثقافة. وقد كانت الثقافة العربية الاسلامية ثقافة حية منتجة عندما كانت أدوات التفكير فيها موضوع تفكير، موضوع نقد. وقد توقفت عن النمو وجمد النشاط فيها وانحطت عندما توقّف التفكير داخلها في العقل وقدرته في اتجاه تسويده والخضوع لأحكامه. أما عندما تنكّر الناس للعقل، أما عندما راحوا يطلبون الحقيقة داخل «نفوسهم» وليس بواسطة عقولهم فلقد حصل التقوقع والانكماش والانحطاط. والنهضة الأوروبية نفسها منذ ديكارت إلى اليوم هي، في بعض مظاهرها، المظهر الأهم والأقوى، حديث مسترسل عن العقل، نقد متجدد للعقل.

هذا بخصوص الجانب الأول من التدخل والمتعلق بمدى استيعاب العقل العربي لمكوناته. أما مسألة: لماذا «العقل العربي» وليس «العقل الاسلامي» فهذه فعلاً نقطة أثيرت وقد سبق لي أن أجبت عنها وسأجيب عنها من جديد لأنها تتعلق بسؤال يتجدد. فلا بد إذن من توضيح . . .

أريد أن أشير، بادىء ذي بدء إلى أن اختياري لعبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الاسلامي» اختيار لم تمله علي اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض. فأنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة «العقل العربي» هو بالنسبة إلي اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين: أولاً لأن «العقل الاسلامي» يضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه سواء باللغة العربية أو بغيرها من اللغات كالفارسية مثلاً. وأنا لا أتقن، في هذا المجال إلا اللغة العربية. أنا أجهل الفارسية تماماً، لغة وثقافة. فكيف يمكنني الحديث عن «عقل اسلامي» هكذا بدون تقييد، والفرس كما نعلم يكتبون اسلامياً باللغة الفارسية منذ القرن الخامس الهجري. إذن، إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية الاسلامية وغير الاسلامية (قبل الاسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد «العقل الاسلامي» هكذا بإطلاق.

هذا اعتبار يتعلق بحدود امكاناتي. وهناك اعتبار آخر يتعلق هذه المرة بحدود طموحاتي. أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء «علم كلام» جديد. وعبارة «نقد العقل الاسلامي» لا يمكن تجريدها من المضمون اللاهوتي. وأنا قد اخترت النقد

الابستيمولوجي الذي يتناول أدوات المعرفة وآلياتها. أما النقد اللاهوتي ـ العقدي، الكلامي . . . فليس من مجال اهتمامي. وبما أن اللغة العربية مكوّن أساسي للثقافة العربية الاسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم، وليس للعقيدة. إن موضوع عملي هو «الثقافة العربية الاسلامية» أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها وداخل الاسلام ومن خلال معطياته. وبما أن النقد الذي اخترته هو نقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة أو مذاهبها، فلقد كان طبيعياً أن يكون عنوان البحث هو «نقد العقل العربي» وليس شيئاً آخر. وإذا شاء القارىء أن يتأكد من مدى استراتيجية هذا الاختيار فما عليه إلا أن يشطب في كتابي على جميع الفقرات والصفحات التي تتناول اللغة العربية ومسائلها وعالمها وكل مظهر من مظاهر حضورها . . . ثم لينظر ماذا سيبقى لديه؟ وإذا شاء أن يتأكد أكثر وأكثر فليتناول أبحاث ودراسات زميلي وصديقي الدكتور محمد أركون. إني أعتقد أنه بالإمكان الاستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث الأخ أركون ومع ذلك يبقى مشروعه قائماً وسليماً. والسبب واضح وهو أن الاختيار الاستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن اختياري. نعم إنه يمارس هو الآخر نوعاً من النقد الابستيمولوجي، ولكنه أوسع نطاقاً. وفوق ذلك مؤطر تأطيراً «لاهوتياً» إذا جاز التعبير، بمعنى أن هاجس «النقد اللاهوتي» حاضر عنده وبوعي. ولذلك فالزميل أركون محق تماماً في اختيار عبارة «نقد العقل الاسلامي»، كعنوان لأبحاثه ودراساته.

وبإمكان القارىء أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي واختيار الزميل أركون إذا هو مثلاً عمد إلى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي. إنه سيجد مثلاً أن مفهوم اللفظ/ المعنى، ومفهوم الأصل الفرع، يحتلان عندي موقعاً مركزياً . . . أما عند الأخ أركون فقد نجد مفهوم «الأرثوذكسية» أو مفهوم «الرمز» أو مفهوم «الخيال» أو هذه المفاهيم جميعاً، تحتل عنده موقعاً مركزياً. وواضح، على الأقل بالنسبة إلي ان ما هو حاضر عنده غائب عندي ولربما العكس صحيح أيضاً.

وهذا بطبيعة الحال هو ما يعطي كل بحث مشروعيته وأصالته. نحن جميعاً نشتغل في موضوع واحد هو الثقافة العربية الاسلامية، ولكن لا من زاوية واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها، وأعتقد أن تعدد زوايا النظر ووجهات النظر حول موضوع واحد شيء مهم جداً، لا بل هو ضروري جداً.

هناك سؤال آخر يُطرح، ومضمونه يتناول هذه المرة نوع النقد الذي أقوم به. هناك من يتساءل ويقول هل هو نقد ابستيمولوجي من النوع الذي قام به كانط أم أنه من النوع الذي قام به باشلار، أو فوكو . . . الخ. والواقع أن الجواب عن هذا

السؤال هو من اختصاص النقاد الذين قد يتناولون أعمالي بالفحص والنقد. ومع ذلك فإني سأقول ما أعتقده.

لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتّاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم، وقرأت افلاطون وأرسطو، وقرأت أيضاً وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... والقائمة طويلة... هؤلاء جميعاً قد مارسوا نوعاً من النقد، كل على شاكلته وكل حسب موضوعه، وأنا فيما يبدو لي، وهذا رأي شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لا أشعر أني أنتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعاً. قد تعلمت منهم جميعاً. وأهم شيء تعلمته منهم هو ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم. إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه في ما أكتب. وبما أن الأمر يتعلق بمنسي، أو بشيء صار جزءاً من لاشعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكاني قط أن أعطيه اسماً يربطه بهذا «الأب» أو بذاك. إنه نتاج كلٍ، إنه حصيلة «ثقافة» الفرد، حصيلة تكوُّنه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقد لا يختار أستاذه ولا نموذجه. إن ما يحصل هو أن الموضوع الذي نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع النقد الملائم، ولكي ندرك هذا يجب أن نتساءل: ما هو النقد؟

لا شك أننا سنتفق جميعاً على أن النقد هو الكشف عن الثغرات ولكن علينا أن نتساءل: هل هناك ثغرات بدون موضوع؟ وهل يمكن الكشف عن ثغرات موضوع بنفس الأدوات التي استعملت في الكشف عن ثغرات موضوع آخر؟ خصوصاً عندما يكون الموضوعان مختلفين تماماً؟

إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الاسلامي، والعقل الكامن فيه. وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل «الآخرين» أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة «صبيانية». وكل ما أتعبني في عملي حقاً هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذاك الهاجس.

إلى أي مدى نجحت في هذا ـ الرغبة في هذا التحرر ـ، سؤال ليس من شأني الخوض فيه، على الأقل علانية. إنه من الأسئلة التي تبقى تفعل داخل فكر الكاتب دون أن يعرف كيف يجري الأمر، ولا أين ينتهي، وبالتالي فليس له أن يعبّر... وأنى له ذلك. وهل نشعر بعملية النمو في أجسامنا، وهل نشعر بالكيفية التي يتوزع بها الطعام المهضوم داخل أنسجة جسدنا؟

● محيي الدين صبحي:

في ختام المناقشة نلخص:

- فبعد أن فصل الدكتور الجابري في التراث العربي بين النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، صار لدى الدارس مفاهيم واضحة عن التراث. صار لديه خريطة يرى فيها أين يسير الآخرون وكيف ولماذا؟ وبالتالي، فالمثقف العربي الذي يتبنى رؤية الجابري سوف يسهل عليه تحديد موقعه من التراث، سواء أكان متفقاً مع نتائج الجابري أم لا. فالاختلاف في التفاصيل لا يضير الرؤية الكلية المنهجية. وبذلك فإن كتاب نقد العقل العربي الذي يضعنا في خضم التراث، يساعدنا في الوقت ذاته على الخروج منه والإشراف عليه من بعيد.

- هذا الإنجاز قفزة معرفية عظيمة تساعد العقل العربي على الاستقلال التدريجي عن تراثه، والاتصال الواعي به في سبيل تدشين عصر تدوين جديد.

إن عملية التفكير النقدي في تراثنا العربي الاسلامي والدعوة إلى الاستقلال عنه، لا تعنيان مطلقاً بخس هذا التراث حقه من الإجلال لأنه يمثل حضارتنا العظيمة في الماضي أولاً، ولا تعنيان ثانياً التقليل من دوره أو إغفال هذا الدور في دفع عجلة الفكر الإنساني نحو التقدم والتحرر. بل إن نقد العقل العربي تشديد على دعوة العرب إلى الاسهام في إنشاء حضارة عربية علمية علمانية تكون أكثر تراحماً وعدالة من الحضارة الحالية.

- ونحن نشكر المفكر العربي المبدع الدكتور محمد عابد الجابري على سعة صدره وثراء أجوبته. كما نشكر الإخوة المفكرين المشتركين في هذه الندوة على دقة متابعتهم وعمق تساؤلهم، مما يسهم في اخصاب طروحات الدكتور الجابري، ويضيء إشكالية المشروع النهضوي بشكل عام.

الفصل الثالث عشر

وجهاً لوجه

أُجري هذا الحوار ـ تحت هذا العنوان ـ مع د. فهمي جدعان منذوباً عن مجلة: العربي، السنة ٣٢، العدد ٣٧٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩)، وقد قدمت له المجلة بالكلمة التالية:

كان الدكتور محمد عابد الجابري، المفكر المغربي، الأستاذ بجامعة محمد الخامس بالرباط، قد أمضى بعض شهر آذار/ مارس من هذا العام، أستاذاً زائراً لكلية الآداب بجامعة الكويت، وقد انتهزت «العربي» هذه الفرصة لترتب لقاء فكرياً بينه وبين الدكتور فهمي جدعان أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الكويت، فكان من ذلك هذا الحوار الذي دار بين هذين المفكرين «الأكاديميين». في قضايا المشرق والمغرب، والتراث والمناهج، والنخبة والجمهور، والعقل العربي، والمثقفين، والعرب والمستقبل والانتفاضة.

وقد تعرّف المثقفون العرب على هذين المفكرين من خلال نتاجهما الذي تمثل لدى الدكتور الجابري خاصة في كتبه: **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامي، نحن والتراث، نقد العقل العربي**. وتمثّل لدى د. جدعان في كتبه: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، نظرية التراث، المحنة: بحث في جدليّة الديني والسياسي في الإسلام**، بالإضافة إلى أعماله المنشورة باللغة الفرنسية.

د. جدعان: من واجبي أولاً أن أوجه إلى مجلة العربي شكراً خاصاً، إذ بادرت إلى اغتنام فرصة وجودك هنا في الكويت ضيفاً على كلية الآداب وقسم الفلسفة بجامعة الكويت، فرتبت أمر هذا اللقاء بيننا، وجعلته مفتوحاً لإثارة الحديث والحوار والسؤال حول القضايا التي يمكن لهذه الزيارة ولهذا اللقاء أن يثيراه.

ويقضي واقع الحال، وتقضي المواضعة في مثل هذه الظروف، أن يتوجه حديثنا إلى قضايا تثير اهتمامنا المشترك، وتكون في الوقت نفسه موضع اهتمام خاص عند القارىء. والذي يبدو لي أن علينا أن ندير الحديث حول بؤرة مركزية، نتحرك منها إلى مسائل عدة، أرى أن تكون مما له مدخل في القضايا الثائرة في العالم الثقافي العربي المعاصر، وهي القضايا التي شغلتك في بعض كتاباتك مثلما شغلتني أنا أيضاً، ومثلما تشغل جيل الذين يحيطون بنا. وفي اعتقادي أن من حقك عليّ أن أبادرك أنا بالحديث، لأقول: إن لقاءنا هنا يختزل في عيني صورة من صور لقاء المشرق بالمغرب، ويثير فيّ شجون الوطن العربي الذي راودت وحدته عقول أجدادنا وأفئدتهم، وهي تراود اليوم عقولنا نحن وأفئدتنا. لقد كان ذلك حلماً دائماً، لم يبدده تزامن خلافتين وأكثر في أرجاء المشرق والمغرب في هذه الفترة أو تلك. واليوم نحاول أيضاً أن نحوّل شيئاً فشيئاً ـ عبر حقول الألغام والهموم والآلام والحواجز والطوفان ـ هذا الحلم الكبير إلى واقع، فنشهد جهوداً كبيرة لتجمعات وحدوية، ربما لا تكون فائدتها الوحيدة أنها تكسر حواجز التشتت والتفرّق، وتنسج خيوط حلم عزيز علينا في المشرق، وعزيز عليكم في المغرب. لكنني لا أملك وأنا أثير هذه الشجون أو أستثيرها، ونحن هنا معاً، إبعاد هذا الشبح الذي يهجم على مخيلتي، إذ يصور لي، مثلما صوّر لكثيرين، أنني أتحدث مع صاحب نظرية مثيرة في العلاقة بين المشرق والمغرب، وهي نظرية لا تسر المشرقيين كثيراً، وكان لها عند بعض كتّابهم صدى غير محمود، فقد انتهى كثير من قرائك إلى أنك قد كرست ضرباً من القطيعة بين المغرب والمشرق، حين تكلمت وأعدت الكلام على «قطيعة» معرفية بين جناحي الوطن العربي، وقلت: إن ثمة مشروعين ثقافيين كبيرين، أحدهما نسبته إلى المشرق، ممثلاً بابن سينا والفارابي، وثانيهما نسبته إلى المغرب ممثلاً على وجه الخصوص بابن رشد. ولقد ذهبت فعلاً إلى أن ما سميته المشروع المشرقي مشروع ذو طابع غنوصي لاعقلاني، بينما المشروع المغربي أو الأندلسي هو مشروع ذو طابع عقلاني، وقررت أن كل واحد منهما يعبّر عن «روح» خاصة به، وأنه لا سبيل إلى الجمع بينهما، فإن التقليد المغربي الممثل بابن رشد قد «قطع» قطيعة نهائية مع التقليد المشرقي الذي تمثله الغنوصية السينوية الهرمسية. ومع أنني شخصياً لا أعتقد أن هذه «القطيعة» كانت شاملة، فإنني، في هذه اللحظة على الأخص، لا أملك إلا أن أتساءل، في ضوء مذهبك هذا، عن الطريقة التي بها أفسر هذه الصلة العميقة التي تربطك بالمشرق الحديث والمعاصر، حيث أصبحت في حقيقة الأمر وجهاً مشرقياً، إذ تتردد مدعواً أو زائراً في مناسبات متعددة على جميع أقطار المشرق، وكتاباتك تلقى انتشاراً طيباً عند مثقفي هذه الأقطار، فتجد الترحيب حيناً والنقد أحياناً، وتجد من ينتصر لها، مثلما تجد من ينفر منها. ثم لا بُدَّ لي من أن أتساءل، في سياق قضية القطيعة هذه، عن مناطق الاتصال ومناطق الانقطاع، في

حدود ثقافتي المشرق والمغرب. وهل هذه القطيعة هي حقيقية أم أنها مثيرة للبس فحسب، وأن الأمر على غير ما يتوهم الكثيرون؟

بين ابن رشد وابن سينا

د. الجابري: أعتقد أن ما أثار الالتباس في أذهان قراء كثيرين هو استعمال كلمة «قطيعة». ولا بد من شرح هذا المفهوم ليظهر المقصود منه: إن أول من استعمل هذا المفهوم هو فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار. وقد كانت النظرة السائدة قبله أن العلم ينمو بالاتصال، مثلما تنمو الشجرة أو الجسم. القديم يؤسس الجديد، ويبقى حاضراً فيه بشكل من الأشكال. لكن باشلار، حين درس العلم، تبين أن العلم لا ينمو بالاتصال، وإنما ينمو عبر قطائع، أي على انفصالات، بمعنى أن العلم أو التفكير العلمي ينبني، في حقبة معينة، على مفاهيم تكون هي أساس إنتاج المعرفة والكشوف العلمية، إلى أن تستنفد استنفاداً كاملاً، فتقع أزمة في الفكر العلمي، وهذه الأزمة لا تحلّ إلا بظهور مفاهيم جديدة، تقطع العلاقة أو الصلة بالمفاهيم القديمة، أي يحدث بينها وبين هذه المفاهيم انفصام تام. ونقول: إن هناك قطيعة عندما لا يمكن أن نرجع القهقرى من الجديد إلى القديم، فهذا جهاز مفاهيمي وذاك جهاز مفاهيمي آخر. ومنذ غاليليو حدثت في ميدان العلم أنواع عديدة من القطيعة. وقد جاء ألتوسير، الفيلسوف الفرنسي المعروف، وطبّق هذا المفهوم على العلاقة بين ماركس وهيغل، حيث كان ماركس إلى حدود عام ١٨٤٨ على صلة مباشرة بهيغل، وكان تفكيره محكوماً بالمناخ الهيغلي، وبالرؤية والاشكاليات الهيغلية التي كانت تهيمن على الايديولوجيا الألمانية، ثم ما لبث، بعد أن انتقل إلى تحليل الاقتصاد الرأسمالي تحليلاً علمياً رياضياً، أن «قطع» مع «ماركس الشاب» هذا، وانفصل عنه منهجياً، فأصبح من الممتنع العودة من كتابه «رأس المال» إلى كتاباته الأولى حول الايديولوجيا الألمانية مثلاً، فهذا شيء وهذا شيء آخر، هنا مفاهيم وهناك مفاهيم أخرى...

جئت أنا فيما بعد عندما درست ابن رشد فوجدت أن ابن سينا يتصل اتصالاً مباشراً بالفارابي، فأنت تنتقل عبر خط واحد، من إخوان الصفا إلى الفارابي، إلى ابن سينا، إلى الغزالي، إلى السهروردي، إلى الملا صدرا الشيرازي، إلى الفكر الايراني الحالي والمدرسة القميّة. هذا خط، لكن، عندما درسنا ابن رشد، رأينا شيئاً آخر، رأينا أن اشكالياته تختلف عن الاشكاليات التي طرحها ابن سينا والفارابي، وأن المفاهيم التي استعملها - على الرغم من كونها مشتركة بين الجميع في القرون الوسطى - تختلف في مضامينها عند ابن رشد عما هي عليه عند ابن سينا. ثم تعمّقنا في أكثر هذه المفاهيم، وقلنا: لا، إن ابن رشد ليس استمراراً لابن سينا، وذلك خلافاً لما كان جارياً من القول بأن الفلسفة في الأندلس استمرار للفلسفة في المشرق؛ فلقد تبين لي - وهناك

نصوص وليست المسألة خيالاً ـ أنه قد نشأت في الأندلس مدرسة تختلف تماماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق، لا من حيث المضمون الفلسفي أو المضمون الايديولوجي اللذان يختلفان على كل حال من دولة إلى دولة، ومن زمان إلى زمان، ولكن من حيث المنهج والمفاهيم والرؤية والاشكالية.

الفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فرق، ولا تعدد. في المشرق أخذوا الميتافيزيقا لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل، وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً، خالياً من الأفلاطونية المحدثة، والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها. فقلنا: ههنا «قطيعة» بمعنى أن ابن رشد ليس استمراراً لفلسفة ابن سينا، فنحن لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي، مثلما يمكن أن نعود من الملا صدرا الشيرازي إلى السهروردي مباشرة، ثم إلى ابن سينا، فالفارابي. نحن نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن باجة مباشرة، ثم من ابن باجة إلى ابن حزم. ومعنى ذلك أن الاتصال الظاهري بين النظرتين المشرقية والمغربية لا ينبغي أن يخفي انفصالاً أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الإسلام الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن كما يقول برييه ليس الموضوع هو الذي يميز فكراً فلسفياً معيناً، وإنما الروح التي يصدر عنها هذا الفكر والنظام الفكري الذي يستند إليه؛ ونحن نعتقد، أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية، والروح الرشدية، وبكيفية عامة: الفكر النظري في المشرق، والفكر النظري في المغرب، وهناك نوع من الانفصال بينهما، داخل الاتصال الظاهري. هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الابستيمولوجية أو المعرفية. هذه القطيعة ليست قطيعة سياسية، وليست قطيعة ثقافية عامة، ولا قطيعة حضارية، إنها قطيعة ابستيمولوجية تمس، في آن واحد المنهج والمفاهيم والاشكاليات. وقد شرحت هذا في كتبي ومع ذلك بقي هناك من لم يستوعب، الاستيعاب الكامل، هذه المسألة، هذه القطيعة. لقد استخدمت المصطلح استخداماً اجرائياً، فاستطعت بتوظيفه هكذا أن أدرك إدراكاً أعمق خصوصية فكر المشرق، وخصوصية فكر المغرب. وحين تكلمت عن هذه القطيعة لم يفهم أحد في المغرب أنها قطيعة سياسية أو حضارية، ولكن احتج في المشرق بعض الزملاء من الذين أجلّهم وقالوا «وكأنهم يمزحون معي»: إن في ذلك شيئاً من الشوفينية المغربية، فاضطررت إلى أن أوضح المسألة من جديد في الطبعة الثانية من كتابي نحن والتراث. والمسألة في نهاية الأمر هي أن الذين يرددون عني كلاماً

حول قطيعة بين المشرق والمغرب، قد قرأوا شيئاً في الصحف فقط، ولم يرجعوا إلى الكتب التي كتبتها.

خط الاتصال الثاني

د. جدعان: أعتقد أن هذا التوضيح ضروري ومفيد، ومع ذلك فما يزال في نفسي شيء من هذه المسألة، يبدو لي مهماً، ويحتاج إلى بيان، فأنا غير مقتنع بأن القطيعة التي تتكلم عنها قطيعة شاملة، إنني أعتقد أنها قطيعة مع تيار بعينه من التيارات الفكرية التي نجحت وتشكلت في المشرق. أنت تقول: إن ابن رشد ليس استمراراً لابن سينا والفارابي، على الرغم من اشتراكهم جميعاً في القضايا والموضوعات نفسها، وأننا لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا ثم إلى الفارابي، فهذه روح وتلك روح أخرى. هنا عقلانية أرسطية، وهناك غنوصية أفلاطونية محدثة وهرمسية، هذا صحيح لكنني أرى من وجه آخر أن بإمكاننا التفكير في تيار آخر، ورسم خط ثانٍ غير هذا الخط الذي أشرت إليه، والذي يصل بين إخوان الصفا وابن سينا والفارابي. هذا الخط الثاني يتصل بابن رشد ويعود إلى السجستاني والعامري والرازي والكندي، أعني أن هناك تياراً عقلياً غير هرمسي، مبدؤه الكندي، ومنتهاه ابن رشد، ولا يمكن القول بأن هناك قطيعة بين ابن رشد وبين هذا التيار، وإنما هناك اتصال صريح.

د. الجابري: هذه مسألة أشرت إليها، ولست أذكر في أي موضع، لكن لي بعض التحفظات حول الأسماء التي ذكرتها، فالكندي لا علاقة له بنظرية الفيض، الكندي كان أكثر قرباً لأرسطو من الفارابي وابن سينا، لكن كتبه هي عبارة عن رسائل صغيرة في العلوم. والرسالة الفلسفية الأساسية هي رسالته في الفلسفة الأولى التي كتبها لأحمد بن المعتصم. في هذه الرسالة نكتشف أنه لا علاقة له بالفيض الذي قال به الفارابي وابن سينا. إذن إذا أردنا أن نقيم مقارنة عامة قلنا: إن الكندي لا يختلف مع ابن رشد، لكن ليس هناك اتصال بينهما، لأن الكندي يقع بعده الفارابي وابن سينا وسلسلة طويلة. القطيعة والاتصال لا يكونان في وضع مثل هذا، فالقطيعة لا يمكن أن تكون ما بين ابن رشد والكندي، لأن الحقبة الزمنية ليست واحدة، والاتصال المعرفي ليس واحداً. تكون القطيعة عندما يكون هناك اتصال، وليس من الضروري أن يكون زمنياً، لكنه اتصال على صعيد معرفي. ابن رشد لم يقطع مع الكندي، لأن الكندي كان قد جاوزه الآخرون ولم يكن هو السائد، فالذي كان سائداً هو ابن سينا والفارابي. أما أبو بكر الرازي فغنوصي هرمسي، لا علاقة له مع أرسطو، ولا مع ابن رشد والتيار البرهاني العقلي.

موقع السجستاني وابن طفيل

د. جدعان: والسجستاني؟ رسائله التي نشرها د. بدوي تكشف بوضوح عن صلة بينه وبين أرسطو.

د. الجابري: لا، ليس الأمر كذلك، فإشكالية السجستاني بقيت إشكالية مشرقية، لقد كان أحد البارزين في المدرسة المنطقية ببغداد ولكنه لم يكن فيلسوفاً في مستوى ابن سينا أو ابن رشد.

د. جدعان: أنا أعني أبا سليمان المنطقي السجستاني، ثم الرازي وهو ذو عقلانية صريحة.

د. الجابري: أما السجستاني فذلك الذي عنيت. وأما الرازي فهو طبيب «عقلاني»، ولكنه فيلسوف غنوصي هرمسي، يقول: كل إنسان نبي أو يمكن أن يكون نبياً فهو «ينكر» النبوة من موقع عرفاني وليس من موقع عقلاني. السجستاني والكندي وكل هؤلاء الذين عاشوا في المشرق كانوا محكومين منهجياً بالإشكالية الكلامية، كان الفيلسوف لا ينتج المعرفة الفلسفية إلا مع مذهب كلامي معين أو ضده. هناك اختلاف بين بنية الفكر النظري في المشرق وبنية الفكر النظري في المغرب، هناك انقطاع.

د. جدعان: وابن طفيل أين تضعه في الخط المغربي؟

د. الجابري: ابن طفيل مغربي، مغربي بكل ما في معنى الكلمة، يرتبط بابن رشد، وهو الذي قدمه وأبرزه، لكن اللبس الذي وقع هو أن ابن طفيل يقول في مقدمة حي بن يقظان إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ الرئيس ابن سينا، فرسالة حي بن يقظان مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها - بتصريح ابن طفيل - هو مضمون الفلسفة المشرقية السينوية. والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال حي بن يقظان مخطئون. إن رأيه هو رأي النظرة المغربية الرشدية.

د. جدعان: لكنه يأخذ على ابن باجة تقصيره في بلوغ غاية الفيلسوف من الاتصال.

د. الجابري: هو يعني أن ابن باجة مقصر في أن يكون مشرقياً في فلسفته، أي أنه لم يتبنَّ نظرية الاتصال الفيضية. والمهم هو إما أن تكون الثقافة العربية الأندلسية قد تحركت في الساحة المشرقية نفسها، أو أنها قد تجاوزتها. والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الاسلامية، فيه شيء من التقدم، وشيء من

الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية، والمشرق والمغرب هنا مسألة جغرافية، فلا أحد من المفكرين الأندلسيين والمغاربة، لا ابن حزم، ولا ابن رشد، ولا ابن خلدون، يمكن أن يقال عنه إنه مغربي غير عربي.

التراث والمناهج

د. جدعان: فلندع مسألة المشرق والمغرب، ولنتكلم على مسألة غير بعيدة عنها، وهي مسألة التراث، أريد أن ألاحظ في هذا الصدد أن سنوات العقد الحالي الذي يتجه الآن إلى نهايته قد كانت حافلة بالنظر في هذه المسألة، وأنا نفسي كنت أحد الذين شغلهم هذا الموضوع، وأنت أيضاً كنت، وما تزال، ممن عنوا بدراسة التراث وتحليله ونقده، ولا شك أنك تدرك معي مدى الاهتمام الواسع بالموضوع، ومدى الخطر الذي ينجم عن إغراق العقل العربي المعاصر بمجموعة من «المشاريع» الكبرى فيه. إن ما يبعث على الدهشة حقاً هو أن جل الذين أقدموا على بناء مشاريع تراثية كبيرة يجهلون قطاعات كثيرة من التراث، ولا يحيطون منه إلا بقدر هزيل، وقد لا أستثني من هؤلاء إلا عدداً قليلاً جداً، وأسمح لنفسي بإيراد اسمك إلى جانب اسم محمد أركون. وربما فكرت أيضاً بحسن حنفي، أما الآخرون فيكتبون أكثر مما يقرؤون، وينشدون الإثارة والضجيج أكثر مما ينشدون الفهم والإفهام. وبينهم من يتكلم عن المنهجية والمنهج أكثر مما يتكلم عن التراث نفسه بكثير، وقد اخترت أنت أيضاً منهجاً للبحث، ذا قاعدة ابستيمولوجية، لا تحركها بواعث ايديولوجية مجانية، وإن كنت توظفها في نهاية المرحلة والأمر في أغراض ايديولوجية صريحة. ويبدو لي هذا أمراً مشروعاً، فأنا أعتقد أن الرؤية البنيوية، ومثلها اللسانية والفينومينولوجية، وغيرها، مفيدة دالة، تفصح كل واحدة منها عن جوانب لا تفصح عنها الرؤى أو المناهج الأخرى، وفضلاً عن ذلك فإن ظاهرة التعدد في المناهج ليست جديدة، و«النص» الاسلامي نفسه كان قديماً موضوعاً لفهم منهجيات عديدة، لكن من الواضح أن التعدد في هذه المناهج يماثل التعدد في المذاهب والفلسفات، أعني أنه يضفي عليها سمة النسبية والتحديد وتقلبات الزمن الآتي القريب الذي عودنا منذ نصف قرن، على تطور مذهل سريع في مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية. فما الذي يبقى من قيمة هذه المشاريع التراثية التي تشيّد؟ وكيف تتعامل أنت مع مادة التراث؟

إن هذا التساؤل لا بد أن يثير اهتمامك الشخصي، ما دمت أحد أصحاب هذه المشاريع، أعني مشروع «نقد العقل العربي»!

د. الجابري: أعتقد أن المسألة التي طرحتها تربطنا مباشرة بالقضية الأولى،

وأقول لك بصراحة: إنني ألاحظ في كثير مما يكتب عن التراث أن أصحابه لا يستوعبون التراث كما ينبغي، أو لا يعرفون المناهج كما ينبغي.

التراث الفكري عبارة عن كائن ينمو ويتراكم ويتناقض ويتصارع في الحياة، ولو أنه ماض. كيف ندرس هذا الكائن الحي الميت في الوقت نفسه؟ فهو ميت، أي ماض، بالنسبة لنا، لكنه حي فينا، هو ماض تفصلنا عنه أحياناً قطائع ابستيمولوجية، وأحياناً مسافات زمنية، لكنه حي. أنت حين تقرأ الأدب الجاهلي تشعر أن بينك وبينه حياة الآن: هل نستطيع أن نجمد فكرنا العربي الراهن في قوالب معينة؟ هناك من يقول: إن الديالكتيك يستطيع أن يستوعب ذلك، أي أن يتابع الحركة والحياة في ذاتها. أما أنا فقد أوضحت في كتابي نحن والتراث الخطوات أو المستويات التي أعالج بها التراث: المعالجة البنيوية ثم التحليل التاريخي، ثم الطرح الايديولوجي. فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة أو مركبة، لا بد أن نفككه لكي نفهمه، وحين يقدم نفسه مفككاً، مثلما هو الحال في البيان والتبيين للجاحظ، لا بد لنا أن نكتشف بنيته لنفهمه، ثم نفككه فيما بعد. لا بد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى. لكن لا بد لنا من أن نلجأ إلى التحليل التاريخي، لأنه هو مخبرنا الذي نقيس به النتائج. ورجوعنا إلى التاريخ هنا يختلف عن رجوع المؤرخ، فالمؤرخ يبدأ التاريخ من البداية، ولا يهمه إلا التسلسل وربط الأسباب بمسبباتها إن أمكنه ذلك. أما نحن، فنرجع إلى التاريخ في كليته، السابق واللاحق، ويهمنا أن نجد في سيره العام الشواهد التي تكشف عن هذه القوانين والأطروحات التي نستخلصها، فإذا تأكدنا، بالتحليل التاريخي، أن الأطروحات التي استخلصناها من التحليل البنيوي تشهد لها شواهد تاريخية اعتبرناها صحيحة. لكن المهمة لا تنتهي هنا، فإن المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي لا بد أن تنتهي إلى الطرح الايديولوجي وهو الخطوة التالية، ولكن ليس من الضروري أن أبدأ بالتحديد بهذا أو بذاك، فأنا أحياناً أبدأ بالمعالجة البنيوية وأحياناً بالتحليل التاريخي، حسب الموضوع. والمناهج بالنسبة لي كلها صالحة، لكن كل فيها يمكن أن يصلح له، أي أنها كلها صالحة، ولكن ليس بمفردها، والتراث واسع.

النخبة والجمهور

د. جدعان: الحديث عن التراث يفضي بالضرورة إلى الحديث عن المشاريع «النهضوية» التي تنطلق من التراث أو تحيل إليه، وأمام هذه المشاريع التي يتطلع بعضها لأن يكون كبيراً كنت وما أزال أسأل نفسي دوماً: لمن يوجه الخطاب فيها؟ أللجمهور، أم للنخبة، أم لنخبة النخبة؟ وأنا لا أملك إلا أن ألاحظ أن جميع الذين

يصنعونها هم من الفلاسفة الذين لا يجيدون في الأغلب الأعم إلا لغتهم الخاصة. ولا أعتقد أنني في حاجة إلى أن أدلل بخطاب مسهب على أن الآذان التي تصغي للفلاسفة قليلة نادرة، ثم ألاحظ أن التراث لم يوضع أصلاً لبقراء الفلاسفة، وإنما هو للناس والملأ والجمهور. وهؤلاء لا تربطهم بأقوال الفلاسفة وتنظيراتهم للتراث وغيره إلا أضعف الصلات وأوهنها، وهم في علاقاتهم بالتراث سيتوسلون لتمثله بالأدوات «الطبيعية» البسيطة التي جروا على استخدامها في تعاملهم مع وجوه الحياة الطبيعية العادية. وأية قراءة «فنية» للتراث، سواء أجاءت من رؤية بنيوية صارمة أم من نظرة لسانية مدققة، أم من رد فينومينولوجي لا يقدر عليه إلا المحترفون جداً، لن تعني لهم وعندهم شيئاً، وسيفضلون على هذا كله ـ وأنا أرى أنهم على حق في ذلك ـ العودة إلى النصوص مباشرة وفهمها، وفقاً لقواهم الطبيعية العادية، ولملكاتهم التي لم تألف أدوات التحليل التقنية. قد تكون أنت أفلحت في الوصول إلى عدد أوسع من القراء، لكن جل الآخرين ينشدون التعمية والتجريد المصنوع، والمصطلح الثقيل الناشز، فإلى أين تذهب إذن هذه المشروعات المفلسفة؟ وأين هو موقعها من الناس؟

د. الجابري: من خصائص الفكر أنه يعيد انتاجه باستمرار، وليس من الضروري أن يعيد انتاجه بأحسن، بانتظار أن يعيد انتاجه بطريقة أخرى، بطريقة أفضل، وبطريقة عملية. لننظر الآن إلى الفكر العامي؛ عندما تفقد أم ابنها في حادثة سيارة، وتأتي نساء ليعزين هذه الأم ويواسينها يقلن لها: لقد جعل الله هذا سبباً، ما كانت هذه السيارة إلا سبباً!؟ ماذا يعني «السبب» هنا؟ إنه ليس السبب الفاعل، فالسبب الفاعل شيء آخر. إن ههنا جبرية عميقة، ويأتي «السبب» كـ «مناسبة» فقط. «المكتوب» مكتوب، والباقي أسباب أي مناسبات لا غير. هذا النوع من «المكتوب» يؤدي دوراً كبيراً، فهو يعبر عن ثابت فكري في عقل الجماهير عندنا، وهو غياب السببية. السبب عندنا مناسبة، وليس هناك سبب فاعل. من أين جاءت هذه الفكرة؟ جاءت من نظرية الأشاعرة في السببية، إذ يرجعون السببية إلى العادة. ليس هناك أسباب تفعل، وإنما هناك عادات أو مناسبات جعلها الله مقترنة بأفعاله. هذا خطاب عالم، جاء في علم الكلام، ثم تدرج، وتحول، حتى أصبح بنية عقلية شعبية جماعية. قضية الجبر والمكتوب ترجع إلى السياسة، إلى معاوية والأمويين، فهم الذين كرّسوا فكرة الجبر، كانوا يقولون: الله هو الذي ساق إلينا الخلافة قضاء وقدراً! وهو الذي قدّر علينا أعمالنا، بما فيها القمع الذي مارسوه.

وما نسميه بالفكر العامي هو عبارة عن فكر عالم، تحول عبر العصور إلى فكر عامي: عندما نتكلم نحن الآن كفلاسفة ومفكرين نخاطب نخبة، ونخاطب جيلاً صاعداً متعلماً، هذا الجيل الصاعد المتعلم نرجو أن يتحول شيئاً فشيئاً وينخرط في فكر آخر، أكثر تحرراً من فكرنا، فيتجدد ذلك الفكر العربي. ومبدأ هذا التجديد النخبة،

لأن النخبة هي التي تحرك المدارس. نحن نكرس الظلاميات في المدارس، نعلمهم اللامعقول، نحن ننتج فيها الجهل واللامعقول، ولو كان المعلم عندنا يشترك مع غيره في حد أدنى من المعقولية في المعالجة، (وليختلف ايديولوجياً ومذهبياً مع غيره ما شاء)، لكان تعليمنا يحمل قدراً أعلى من المعقولية، ولارتقى الفكر الشعبي إلى مستوى معين من المعقولية. فمثالاً: قبل خمسين سنة كان المغرب حافلاً بالطرق الصوفية، وكان لكل شيخ طريقة، وكان كل فرد يؤمن بشيخ الطريقة أكثر مما يؤمن بالله ورسوله. قامت الحركة الوطنية وكانت هي الحركة السلفية في الوقت نفسه، فوجّهنا حملة شعواء ضد هذه الطرق، فتحول الأمر، وقضي على الفكر الطرقي، وأصبح الانتماء إلى الحزب، وليس إلى الطريقة، وذلك كله بفضل نخبة من السلفيين، ونخبة من قادة الحركة الوطنية. فمن كان البادىء في التغيير؟ النخبة! وفي هذه اللحظة التي نعيشها في الوطن العربي، تستطيع النخبة المثقفة التي تتكلم عن علم ومنهجية ولها استراتيجية في الكلام والخطاب أن تغير العقل العربي بأسهل مما يتصور.

العقل العربي

د. جدعان: لعل هذه مناسبة تدعوني إلى أن أفجر قضيتين: أما أولاهما فهي قضية «العقل العربي»، فالحقيقة أنه يتعذر المضي معك في الحديث دون إثارة قضية «العقل العربي» التي نسب إليك فيها القول بعقل عربي ثابت أزلي موهوم، وبأن لهذا العقل «ماهية ثابتة دائمة»، غير قابلة للتعديل والتطوير، وبأن للعرب ماهية عقلية نهائية، تحكم تفكيرهم وسلوكهم، وتلاحقهم عبر المكان والزمان. وفي مثل هذه القضية أيضاً ينسب إليك من القول بأن العقل العربي عقل فقهي، أي عقل قياسي، يقيس الغائب على الشاهد، وإذا صح هذا القول فمعناه أن أحوال العقل العربي هي مما يبعث على اليأس والقنوط. يضافان إلى حالة اليأس والقنوط الذي تثيره دعوى القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. ما الذي يحدث حتى يصار إلى ترجمة أقوالك على هذا النحو؟ ولست أحسب إلا أن لهذه الدعاوى أساساً ما، إذ لا نار بدون دخان، فمن أين تأتي الشبهة؟

د. الجابري: هناك أسباب أو عوامل يمكن أن تكون مصدراً لسوء الفهم. وأنا أستبعد تلك التي يمكن أن تنطوي على سوء نية. الانتاج الفكري أو المفكر في العادة لا ينتج إلا عبر مفكر آخر، فأنا لا يمكن أن أنتج شيئاً بدون أن أتعامل مع ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي وغيرهم. ومشكلة الذين يأتون ويكتبون عني أنهم بكيفية من الكيفيات ينتجون عبر ما أكتب، قد يؤيدون وقد يعارضون. هذا من حقهم، لكن يحدث أحياناً أن المنتج للأفكار عبر مفكر آخر لا يكون قد استوعبه كل

الاستيعاب، لا يكون قد دخل معه إلى البيوت والسراديب التي دخل هو إليها، فأنا لكي أفكر وأنتج خطاباً فكرياً عن ابن خلدون مثلاً يجب أن أكون قد درست جميع مؤلفاته، وعرفت وجهته السياسية، وعانيت مما عاناه، وتقمصته، حينئذ سأتفهمه وأفهمه، وأستطيع أن أنتج خطاباً مؤيداً أو معارضاً له مؤسساً بالمرجعية نفسها. أما أن آتي وأقرأ فصلاً من كتاب، أو فقرة منه، أو مقالة عنه، ثم أدخل معارضاً أو مادحاً، فهذا انتاج رديء جداً. وكثير مما قرأت عني هو من هذا النوع. المهم هو أن يدخل المنتج معك في نصوصك، في المنهج الذي اخترته، يتزوج معك زوجتك التي هي الثقافة العربية. هنا تعدد الأزواج جائز، وضروري. لقد قرأت مقالة من أعجب المقالات مما كتب عني، مقالة كلها سباب وهجوم على العرب، وعلى وسائل الاعلام العربي والمجلات والجرائد... لماذا؟ لأنها أبرزت شخصاً واحداً هو فلان، وأغفلت الآخرين. وهذا كلام لا يستحق الرد.

د. جدعان: نعم، أنت محق في هذا، لكنك لم توضح مسألة العقل العربي الثابت الخالد.

د. الجابري: سأعيد ما قلت: فرقت بين عقل مكوِّن، وعقل مكوَّن، العقل المكوَّن العربي في الفقه وفي كذا وكذا... وهذا بقي ثابتاً، لكن هناك عقل مكوِّن، نحاول أن نحركه، ليكون عقلاً مكوَّناً آخر. يبدو لي أنني أجد نفسي أحياناً مطالباً باستدعاء «الناقد» أمامي، لأقرأ عليه ما كتبت.

د. جدعان: نعم أذكر تماماً هذا التمييز المشهور عند اندريه لالاند الذي استعنت به في تحديد معنى العقل ومعنى الثقافة، ويبدو لي أنه تمييز وجيه، يساعد على تبديد سوء الفهم الذي تحدثنا عنه.

الفصل الرابع عشر

العقل السياسي العربي

تثبت هنا نص الندوة التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في مكتبه بالقاهرة حول كتاب للمؤلف: العقل السياسي العربي بمساهمة الأساتذة الزملاء الواردة أسماؤهم في النص. وقد نشرت في مجلة: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠)، نص وقائع الندوة وقدمتها بالكلمة التالية:

يعتبر كتاب العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته الكتاب الثالث ضمن المشروع الفكري الكبير لمحمد عابد الجابري، الذي بدأ بكتاب تكوين العقل العربي عام ١٩٨٤ وتلاه كتاب بنية العقل العربي عام ١٩٨٦. وبصدور الكتاب الثالث في هذا المشروع، برزت الحاجة إلى مناقشته. وإذا كانت المناقشة تركزت على هذا الكتاب، إلا أنها تتناول بالضرورة، كما سيتبين للقارىء، المشروع ككل باعتباره أحد أبرز المشاريع الفكرية العربية في الوقت الراهن. وكان مركز دراسات الوحدة العربية اتجه حديثاً إلى الاهتمام بمناقشة الكتب المهمة التي يصدرها أو تقع في نطاق اهتمامه. وقد شارك في مناقشة كتاب العقل السياسي العربي مؤلفه محمد عابد الجابري، إضافة إلى ثلاثة من المفكرين البارزين المعنيين بموضوع الكتاب وبتطور الفكر العربي اجمالاً. وحضر الندوة د. خير الدين حسيب، مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية الذي رحّب بالمشاركين، ودعا محمد عابد الجابري لتقديم الكتاب موضحاً أنه الجزء الثالث في مجموعة كتبه التي تشكل مشروعاً فكرياً بارزاً. ونظراً للطابع المتميز لهذه الندوة، فقد حرصت المستقبل العربي على نشر نصوص مداخلات المشاركين فيها تباعاً دون تدخّل تحريري.

محمد عابد الجابري

أبدأ بتوجيه الشكر لمركز دراسات الوحدة العربية الذي مكننا من عقد هذا

اللقاء للتعريف بالكتاب ومضمونه، ولإثراء ما ورد فيه من آراء وأفكار. لا أريد أن أقدم الكتاب وليس من السهل أن أفعل ذلك، لكن أريد أن أحدد العلاقة بيني هنا ككاتب وبين أصدقاء زملاء والقراء. القراء صنفان: صنف يقرأ الموضوع بتوسط الكاتب، وهذا هو القارىء العادي الذي يأخذ معلومات أو أفكاراً معينة؛ وصنف آخر كالزملاء الحاضرين هنا، وهذا الصنف من القراء يقرأ الكاتب بتوسط الموضوع.

والاشكالية المطروحة هنا هي أن الموضوع معطى لكم من طرف الكاتب. فما تقولونه قد يثير لدى الكاتب ردود أفعال تدفعه إلى إصدار بيان حقيقة أو جملة من بيانات حقيقة. لأنه يرى في ما تقولونه عنه شيئاً لم يقله ولم يفكر فيه، شيئاً من إنتاجكم تنسبونه إليه ثم تؤاخذونه عليه، فيقوم راداً محتجاً. وتجاوزاً لمشاكل هذه العلاقة المعقدة سأحاول أن أصدر منذ البداية جملة من «بيانات حقيقة» تحدد ليس فقط نوع العلاقة بيننا بل أيضاً تؤطر الكتاب كله.

البيان الأول: حول علاقة هذا الكتاب بكتاباتي السابقة

قبل قليل أشار د. خير الدين حسيب إلى أن هذا الكتاب هو جزء ثالث من جملة كتب تشكل مشروعاً واحداً، ومن حق القارىء أن يتساءل: ما علاقة هذا الكتاب بالكتابين السابقين؟ فالكتاب الحالي يختلف موضوعاً ومنهجاً عن الكتابين اللذين سبقاه، وفي الحقيقة كان الكتابان الأول والثاني في البداية مشروع كتاب واحد. لكن عندما أخذت في العمل فيه، تبين لي أن الكتاب سيكون ضخماً فقررت أن أجعله جزءين ففصلت بين قسمين كانا يشكلان كتاباً واحداً. وهذا الفصل أثر في المشروع إذ وجدت نفسي مضطراً إلى صياغة الجزء الأول صياغة تجعله يمهد للمشروع ككل دون أن أقصد ذلك. إذاً لم أكن في البداية أفكر إلاّ في كتاب واحد «نقد العقل العربي» يضم ما ورد في الجزء الأول والثاني لا غير. لكني عندما انتهيت منها أخذت أستعرض ما كتبت وأفكر من جديد في ما فعلت فتبين لي أنني قمت بنقد العقل النظري في الثقافة العربية، وهو العقل النحوي والعقل البلاغي والعقل الكلامي والعقل الفلسفي. وتراءى لي حينذاك فقط شيء آخر جديد وهو «العقل السياسي» الذي لم أتكلم عنه، فقلت «هذا موضوع آخر» ولم ألتزم به ولم يكن في نيتي حينئذ أن أتطرق إليه إطلاقاً. والغريب في الأمر أنه بمجرد أن ظهر الجزء الثاني ولم يكن قد مر عليه إلا حوالى شهر على الأكثر، إذا بموزع الكتاب يقول لي جاءني أستاذ تونسي يسأل عن الجزء الثالث: العقل السياسي؛ وكما قلت لم يكن عندي مشروع للعقل السياسي. لكن بدأ الناس يطلبون الكتاب قبل أن أخطط له، بل قبل أن أفكر فيه، لمجرد أنني في نهاية الجزء الثاني انتبهت ونبهت إلى أنني قمت بعمل وبقي شيء آخر. إذاً، أخذت أفكر من جديد في الموضوع وأعددت له العدة. وها هو الكتاب الآن بين

أيدينا جميعاً. وعندما أخذت أفكر في المشروع ككل متسائلاً: ماذا فعلت؟ وجدتني فعلت ما فعله السابقون: تكلمت عن الفلسفة النظرية، ثم الفلسفة العملية، بتعبير أرسطو، أو العقل المجرد ثم العقل العملي بلغة كانط. وهكذا وجدت نفسي محكوماً بمنطق من سبقني. الكتابان إذاً منفصلان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج لأن طبيعة الموضوع هنا تختلف تماماً، ولكنهما مع ذلك متصلان، لأنه، تاريخياً، هكذا تمر الأمور. ففي مثل هذه المشاريع يبدأ العمل بالعقل المجرد أو بالعقل النظري ولا بد من أن ينتهي إلى العملي.

البيان الثاني: يتعلق بما اعتدناه في تاريخ الفلسفة في هذا المقام وهو التفكير في مثل هذه الموضوعات من خلال الأخلاق والسياسة. فالعقل العملي هو الأخلاق والسياسة معاً. وعليّ الآن أن أبرّر ما فعلت. كنت أبحث دون أن تكون لدي خطة مسبقة لكن عندما راجعت نفسي لاحظت غياب الأخلاق في الفلسفة العملية التي تحدثت عنها: أعني «العقل السياسي العربي». لماذا؟ لأن الدين عندنا هو نفسه الأخلاق. ما هي الأخلاق؟ الأخلاق في الإسلام هي النصيحة. ونحن نعرف أن الدين النصيحة. إذاً تبقى السياسة بمفردها. فإذا فصلنا الكتاب عن الدين فصلناه عن الأخلاق لأن الأخلاق عندنا يحتويها الدين. أما ما نقل عن أرسطو أو غيره فهو أقوال ليست لها دلالة فكرية محددة وذات معنى، وليس لها دور حقيقي وفعال في العقل السياسي العربي. إذاً، العقل السياسي العربي هو عقل السياسة في الاسلام مفصولاً عن الأخلاق لأن الأخلاق هي الدين أو هي جزء منه. هذا الفصل مبرر لأنني أعتقد وأؤمن بأن الإسلام دين ودنيا. والكتاب يتناول الجانب المتعلق بالدنيا فقط ويحاول أن يقدم نوعاً من الفهم للدنيا في الاسلام كما مرت، وكما عاشها المسلمون وكما تعاملوا معها. فليس الكتاب إذاً كتاب وعظ ولا كتاب دعوة إنما هو كتاب تاريخ للممارسة السياسية والفكر السياسي في الاسلام.

البيان الثالث: يتعلق بالمنهج، وأعتقد أن الكتاب مكتوب بطريقة تبرىء الكاتب وتحمّل القارىء مسؤوليته في فهم ما يريده. حاولت أن أقتصر على عرض مادة ونصوص، وكان دوري دور مهندس. كنت أبني، ولكن دون أن أتدخل لا كصاحب نظرية ولا كصاحب تأويل مسبق، ومن هنا أعتقد أن هذا الكتاب هو حمّال أقوال، ولكلٍّ أن يفسره كما يشاء. وأعتقد أن كل طرف سيجد فيه ما يريده. وقد حاولت فعلاً أن أجعله بهذه الطريقة مقبولاً عند جميع التيارات الفكرية لأن جميع تيارات الفكر العربي ستجد فيه شيئاً يعبّر عن مطامحها أو عن اشكالياتها. ومن هنا نستطيع أن نقول إن آراء القارىء لا تُلْزِمُني ما دام الكتاب حمّال أقوال يضع القارىء في حرج مع نفسه حتى ولو كان القارىء هو المؤلف نفسه. ومع ذلك، فإن القول الصحيح بخصوص هذا الكتاب وكل الكتب والكتابات هو الذي يتطابق أو على

الأقل لا يتناقض مع قصد المؤلف. وقصد مؤلف هذا الكتاب يشرحه «بيان الحقيقة» الرابع والأخير.

البيان الرابع والأخير: أريد أن أؤكد، وإن كان هذا لا يحتاج إلى تأكيد، أن الكتاب يقع داخل الاسلام ومن أجله لا خارجه ولا ضده. هدفه تجديد الفهم للاسلام بوسائله الخاصة، وسائل الحضارة العربية طبعاً، معززة ومؤيدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر. باختصار، طموحي كان ولا يزال هو عقلنة فهمنا للإسلام ديناً ودنيا. الكتاب الأول والثاني يحاولان أن يُعَقْلِنَا فهمنا للإسلام كتراث فكري ديني مجرد، كعقل مجرد. وهذا الكتاب يحاول أن يعقلن فهمنا للإسلام كمسيرة حضارية، كدولة وسياسة. وربما أطمح أيضاً لأن نتمكن يوماً من تجاوز المعادلة الصعبة الخاصة بالأصالة/ المعاصرة إذا استطعنا أن نُعَقْلِنَّ فهمنا للدين والدنيا معاً. إذاً، هذه جملة بيانات الحقيقة، أردت بها أن أحدد الكتاب من هوامشه وجوانبه لأترك لكم الخوض في ما شئتم تناوله منه.

ويبقى علي أن أقدم الكتاب إلى قراء مجلة المستقبل العربي الذين لم يقرأوه بعد، والخطاب موجه هنا إلى الصنف الأول من القراء كما حددته في بداية هذا التدخل: الصنف الذي يقرأ الموضوع بتوسط الكتاب أو الكاتب. وأقول لهؤلاء إنه يصعب عليّ تلخيص الكتاب في سطور أو فقرات. فأنا أعتبر الكتاب نفسه تلخيصاً لمجلدات لم تكتب بعد. ومع ذلك فبإمكاني أن أصف لهم ما فعلت. لقد جعلت الكتاب يضم مدخلاً عاماً مطوّلاً، وعشرة فصول وخاتمة. أما المدخل فهو يشرح الأدوات النظرية، أي المفاهيم، التي قرأت الموضوع بواسطتها، وبما أنها ليست هي تلك الرائجة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة بل لقد وضعتها كبديل عنها، فقد جاء هذا المدخل بمثابة نقد للعقل السياسي العربي المعاصر، العقل الذي يقرأ به العرب تاريخهم و«يفهمون» به حاضرهم. فالمدخل إذاً منهجي أساساً.

أما الفصول العشرة، وهي مادة الكتاب فهي تنقسم إلى قسمين: قسم يتناول محددات العقل السياسي العربي كما تكوّن تاريخياً منذ الدعوة المحمدية إلى أن بدأت تجليات هذا العقل تعبر عن نفسها في «كلام»، أي فيما سمّي «علم الكلام»، كما ظهر في العصر الأموي مع قيام الفِرق (أي الأحزاب) لتنافس «القبيلة» كجماعة سياسية، لتخترقها أو تتحدث باسمها. وهذه المحددات ثلاثة، هي: القبيلة والغنيمة والعقيدة (ويشغل الحديث عنها ستة فصول). وأما التجليات فكانت أربعة: الايديولوجيا الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، الايديولوجيا التنويرية، ثم الايديولوجيا السلطانية (أربعة فصول). أما الخاتمة فهي تحاول أن تجمع شتات هذه الفصول العشرة في اتجاه تجاوزها إلى آفاق جديدة.

الكتاب يقف، من الناحية التاريخية في العصر العباسي الأول. ذلك لأن ما حدث بعد ذلك هو استعادة بصورة أو بأخرى لما سبق أن تقرر قبل هذا العصر وخلاله، فهو تكرار للمحددات والتجليات نفسها. ولا تزال هذه وتلك حاضرة معنا وفينا إلى اليوم.

محمود أمين العالم

اسمحوا لي في البداية أن أشكر مركز دراسات الوحدة العربية على الدعوة لعقد هذا اللقاء حول كتاب هو في الحقيقة حدث فكري ثقافي. إنني أعتبر هذا اللقاء ـ من دون مغالاة ـ احتفالاً بهذا الكتاب الذي يعد تتويجاً لمشروع كامل، فهو الجزء الثالث والأخير لمشروع «نقد العقل العربي» ولهذا فنحن نلتقي للاحتفال باستكمال مشروع في حياتنا العربية. إن هذا المشروع ليس مشروعاً أكاديمياً متعالياً، بل هو مشروع مهموم بالواقع، مهموم بجراح هذا الواقع وأشواقه. وهو مشروع على مستوى رفيع من حيث العمق والجدية والإحاطة موضوعاً ومنهجاً. وفي تراثنا العربي القديم كنا نحتفل بميلاد شاعر. وما أجدر أمتنا العربية أن تحتفل بهذا المشروع الفكري الجليل في وقت تجهض فيه المشروعات ويسود القمع والتعسف والتسطح حياتنا. على أن استكمال هذا المشروع لا يعني نهايته، بل الجزء الثالث من كتابه حول نقد العقل العربي.

واسمحوا لي بعد ذلك أن أحاول تقديم عرض للكتاب من حيث منهجه وأدواته الإجرائية، ومن حيث تناوله لبعض عناصر موضوعه. وإذ كنت قد بدأت كلمتي بالدعوة إلى الاحتفال بهذا الكتاب، الذي يتوج ويستكمل مشروعاً فكرياً عقلانياً نقدياً، فإن أفضل احتفال به هو أن نتناوله ونعرض له بمنهجه نفسه، أي بالمنهج العقلي النقدي، فنحن نتحرك في إطار هذا المنهج العام للمشروع نفسه. وأبدأ ببيان بعض أوجه التشابه أو الاختلاف بين هذا الكتاب **العقل السياسي العربي** والجزءين السابقين عليه: **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**. فعلى الرغم من اختلاف الموضوع والمنهج بين هذا الجزء الثالث والجزءين الأول والثاني، فإن هناك أكثر من رابطة منهجية فضلاً عن وحدة الموضوع عامة.

في المشروع كله بأجزائه الثلاثة، هناك محاولة لتحديد الثوابت في الفكر العربي الاسلامي، سواء أكان فكراً مجرداً ـ كما في الجزءين الأولين ـ أو فكراً عملياً كما في هذا الجزء الثالث. على أننا في الجزءين الأولين: «التكوين» و«البنية» نتبين الاقتصار منهجياً على التحليل الابستيمولوجي (المعرفي) للفكر العربي دون التحليل الايديولوجي، وإن وجدنا تداخلا أحياناً بين التحليل المعرفي والايديولوجي في بعض الحالات الجزئية. أما في هذا الجزء الثالث فيغلب التحليل الايديولوجي، أي اختبار المواقف والتوجهات السياسية وتقويمها في ضوء المصالح والوقائع الاجتماعية

والاقتصادية والفكرية السائدة. ولعلّي توقعت هذا في نهاية مقال لي قديم عن الجزءين الأول والثاني، ذكرت فيه أن الجزء الثالث الخاص بالفكر السياسي سيحرص بالضرورة على ابراز الجانب الايديولوجي الذي تجنبه وتحاشاه في هذين الجزءين، ورغم هذا فإني أتبين كذلك في هذا الجزء الثالث، رغم بروز الجانب الايديولوجي، محاولة لبنية وهيكلة الفكر السياسي ابستيمولوجياً.

ومن معالم التشابه كذلك بين هذا الجزء الثالث والجزءين السابقين، الحرص على الاصطفاف في حركة أو مدرسة معينة في تراثنا، حتى لا يبدأ التجديد لفكرنا الراهن من الصفر. ففي نهاية الجزء الثاني يدعو الجابري إلى الاصطفاف في المدرسة العقلانية ـ الظاهرية البرهانية الأندلسية ـ المغربية [مدرسة ابن حزم وابن رشد وابن خلدون] أما في نهاية الجزء الثالث فهو يدعو إلى الاصطفاف، أو على الأقل استلهام مرحلة الدعوة المحمدية الأولى أو بتعبير آخر على حد قول الجابري «تأصيل الأصول» بالعودة إلى النموذج الذي تمثله هذه المرحلة والذي يتسم كما يرى الجابري بالديمقراطية التي تتجلى في بعض الآيات القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية [وأمرهم شورى بينهم، أنتم أدرى بشؤون دنياكم، كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته. . . الخ].

ومن معالم التشابه في المشروع كله، في أجزائه الثلاثة، محاولة الامتداد بالماضي في الحاضر، ولا أريد أن أقول تعميم أو فرض الماضي على الحاضر، وإن كان هناك ما يمكن أن يوحي بل يشير إلى ذلك، أي استمرار الماضي بشكل أو بآخر في الحاضر وإن اختلفت نسب هذا الاستمرار. فهناك ثوابت معرفية في بنية الفكر العربي المجرد مثل **البنية القياسية**، كما أن هناك ثوابت في بنية الممارسات السياسية، مثل ثلاثية: **القبيلة والغنيمة والعقيدة**. وهكذا يكاد الكتاب أن يكون محاولة لتأكيد استمرارية لثوابت معينة في العقل العربي، سواء كان عقلاً نظرياً مجرداً أو عقلاً عملياً سياسياً. والكتاب بتأكيده على هذه الثوابت النظرية والعملية في العقل العربي، إنما يدعو بكشفها ونقدها إلى تجديد العقل العربي والواقع العربي سواء في مكوناته وبناه الابستيمولوجية، أو في تجلياته العملية.

والكتاب ـ خصوصاً في جزئه الثالث ـ يجهد للتخلص من القوالب الجامدة في منهج البحث العلمي، ولبناء مفاهيم اجرائية مستفيداً من التراث المنهجي العلمي في الدراسات الغربية المعاصرة [وبخاصة عند فوكو ودوبريه ولوكاتش وغرامشي وغيرهم] مع محاولة تبيئتها وتكييفها بحسب مقتضيات واقعنا العربي الخاص، ومستفيداً كذلك من بعض مفاهيمنا التراثية القديمة [في دراساتنا الفقهية، وفي النهج الخلدوني وبخاصة مفهوم العصبية].

وهكذا يمكن القول ـ من دون مغالاة ـ اننا أمام مشروع فكري متسق من حيث

المنهج، مكتمل من حيث الموضوع، فضلاً عن أنه يحمل في النهاية دعوة تنويرية لتغيير وتجديد العقل العربي نظرياً وعملياً.

واسمحوا لي بعد ذلك أن أعرض بعض عناصر الجهاز المفاهيمي، الذي يوظفه الجابري في هذا الجزء الثالث من مشروعه لتغيّر موضوع الدراسة كما يقول. أول مفاهيم هذا الجهاز هو مفهوم اللاشعور السياسي، الذي يستمده الجابري من دوبريه عن كتابه نقد العقل السياسي. إلا أن الجابري يميز بين استخدام دوبريه له واستخدامه هو له، وهو تمييز نابع ـ كما يقول الجابري ـ من اختلاف الواقع الذي سيطبّق عليه المفهوم. فهذا المفهوم يستخدمه دوبريه ليكشف عما وراء السلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية [الحزب الشيوعي الفرنسي خاصة] من جذور عشائرية ودينية. أما الجابري فيعكس هذا الاستخدام، إذ إنه يكشف به عما وراء كثير من أشكال السلوك العشائري والديني في الممارسات العربية من جذور سياسية. وإن كنا نجد في بعض ما تناوله الجابري من تحليل لبعض ظواهر السلوك السياسي العربي، ما يكشف عما وراء هذه الظواهر من جذور عشائرية ودينية. وهكذا يكاد الجابري يطبّق أحياناً مفهوم دوبريه نفسه، وليس معكوسه. وما أكثر في الحقيقة ما نجده في الكثير من ممارساتنا القومية أو السياسية بعامة، من جذور قبلية وعشائرية ودينية. أذكر أنني قمت بتحليل مفهومي (ابستيمولوجي) مقارن لنص أحد قادة الحركة القومية ونص لأحد قادة الحركة الاسلامية، فتبينت أن كلا النصين يقف على جذر مفهومي واحد.

ولا شك في أهمية دراسة الجذور والرواسب العميقة لظواهر السلوك الفكري أو العملي، وهنا تكمن أهمية مفهوم اللاشعور السياسي. إلا أن المغالاة في الارتكاز على هذا المفهوم، والاقتصار عليه، قد تفضي إلى تغليب الجذر اللاعقلاني في تفسير كثير من الظواهر السياسية، وإلى اغفال المصالح الاجتماعية والطبقية في تفسير هذه الظواهر، أي يصبح اللاعقلاني أساساً لتفسير ما هو عقلاني، وهو ما قد يقترب من المنهج الفرويدي في تفسير السلوك الشعوري بالمكونات اللاشعورية. وليس هناك من شك في أهمية الاستعانة بهذا المفهوم، أعني مفهوم اللاشعور السياسي لتفسير بعض دوافع وجذور ظواهر السلوك عامة، ولكن دون تضخيمه والاقتصار عليه.

أما المفهوم الثاني فهو مفهوم المخيال الاجتماعي، واستخدام هذا المفهوم استخدام محمود كذلك، ويتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في محاولة الربط بين العقلانية والسيكولوجية الاجتماعية في دراسة ظواهر السلوك السياسي والاجتماعي بعامة. ولا شك في أن الفكر السياسي يجد مرجعه لا في النظام أو في النسق المعرفي على إطلاقه وإنما في المخيال الاجتماعي كذلك. إلا أن المغالاة في تفسير ظواهر السلوك السياسي بالمخيال الاجتماعي، قد أفضت إلى القول إن آلية العقل السياسي هي

والاقتصادية والفكرية السائدة. ولعلّي توقعت هذا في نهاية مقال لي قديم عن الجزءين الأول والثاني، ذكرت فيه أن الجزء الثالث الخاص بالفكر السياسي سيحرص بالضرورة على ابراز الجانب الايديولوجي الذي تجنبه وتحاشاه في هذين الجزءين، ورغم هذا فإني أتبين كذلك في هذا الجزء الثالث، رغم بروز الجانب الايديولوجي، محاولة لبنية وهيكلة الفكر السياسي ابستيمولوجياً.

ومن معالم التشابه كذلك بين هذا الجزء الثالث والجزءين السابقين، الحرص على الاصطفاف في حركة أو مدرسة معينة في تراثنا، حتى لا يبدأ التجديد لفكرنا الراهن من الصفر. ففي نهاية الجزء الثاني يدعو الجابري إلى الاصطفاف في المدرسة العقلانية ـ الظاهرية البرهانية الأندلسية ـ المغربية [مدرسة ابن حزم وابن رشد وابن خلدون] أما في نهاية الجزء الثالث فهو يدعو إلى الاصطفاف، أو على الأقل استلهام مرحلة الدعوة المحمدية الأولى أو بتعبير آخر على حد قول الجابري «تأصيل الأصول» بالعودة إلى النموذج الذي تمثله هذه المرحلة والذي يتسم كما يرى الجابري بالديمقراطية التي تتجلى في بعض الآيات القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية [وأمرهم شورى بينهم، أنتم أدرى بشؤون دنياكم، كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته. . . الخ].

ومن معالم التشابه في المشروع كله، في أجزائه الثلاثة، محاولة الامتداد بالماضي في الحاضر، ولا أريد أن أقول تعميم أو فرض الماضي على الحاضر، وإن كان هناك ما يمكن أن يوحي بل يشير إلى ذلك، أي استمرار الماضي بشكل أو بآخر في الحاضر وإن اختلفت نسب هذا الاستمرار. فهناك ثوابت معرفية في بنية الفكر العربي المجرد مثل البنية القياسية، كما أن هناك ثوابت في بنية الممارسات السياسية، مثل ثلاثية: القبيلة والغنيمة والعقيدة. وهكذا يكاد الكتاب أن يكون محاولة لتأكيد استمرارية لثوابت معينة في العقل العربي، سواء كان عقلاً نظرياً مجرداً أو عقلاً عملياً سياسياً. والكتاب بتأكيده على هذه الثوابت النظرية والعملية في العقل العربي، إنما يدعو بكشفها ونقدها إلى تجديد العقل العربي والواقع العربي سواء في مكوناته وبناه الابستيمولوجية، أو في تجلياته العملية.

والكتاب ـ خصوصاً في جزئه الثالث ـ يجهد للتخلص من القوالب الجامدة في منهج البحث العلمي، ولبناء مفاهيم اجرائية مستفيداً من التراث المنهجي العلمي في الدراسات الغربية المعاصرة [وبخاصة عند فوكو ودوبريه ولوكاتش وغرامشي وغيرهم] مع محاولة تبيئتها وتكييفها بحسب مقتضيات واقعنا العربي الخاص، ومستفيداً كذلك من بعض مفاهيمنا التراثية القديمة [في دراساتنا الفقهية، وفي النهج الخلدوني وبخاصة مفهوم العصبية].

وهكذا يمكن القول ـ من دون مغالاة ـ اننا أمام مشروع فكري متسق من حيث

المنهج، مكتمل من حيث الموضوع، فضلاً عن أنه يحمل في النهاية دعوة تنويرية لتغيير وتجديد العقل العربي نظرياً وعملياً.

واسمحوا لي بعد ذلك أن أعرض بعض عناصر الجهاز المفاهيمي، الذي يوظفه الجابري في هذا الجزء الثالث من مشروعه لتغيّر موضوع الدراسة كما يقول. أول مفاهيم هذا الجهاز هو مفهوم اللاشعور السياسي، الذي يستمده الجابري من دوبريه عن كتابه نقد العقل السياسي. إلا أن الجابري يميز بين استخدام دوبريه له واستخدامه هو له، وهو تمييز نابع ـ كما يقول الجابري ـ من اختلاف الواقع الذي سيطبّق عليه المفهوم. فهذا المفهوم يستخدمه دوبريه ليكشف عما وراء السلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية [الحزب الشيوعي الفرنسي خاصة] من جذور عشائرية ودينية. أما الجابري فيعكس هذا الاستخدام، إذ إنه يكشف به عما وراء كثير من أشكال السلوك العشائري والديني في الممارسات العربية من جذور سياسية. وإن كنا نجد في بعض ما تناوله الجابري من تحليل لبعض ظواهر السلوك السياسي العربي، ما يكشف عما وراء هذه الظواهر من جذور عشائرية ودينية. وهكذا يكاد الجابري يطبّق أحياناً مفهوم دوبريه نفسه، وليس معكوسه. وما أكثر في الحقيقة ما نجده في الكثير من ممارساتنا القومية أو السياسية بعامة، من جذور قبلية وعشائرية ودينية. أذكر أنني قمت بتحليل مفهومي (ابستيمولوجي) مقارن لنص أحد قادة الحركة القومية ونص لأحد قادة الحركة الاسلامية، فتبينت أن كلا النصين يقف على جذر مفهومي واحد.

ولا شك في أهمية دراسة الجذور والرواسب العميقة لظواهر السلوك الفكري أو العملي، وهنا تكمن أهمية مفهوم اللاشعور السياسي. إلا أن المغالاة في الارتكاز على هذا المفهوم، والاقتصار عليه، قد تفضي إلى تغليب الجذر اللاعقلاني في تفسير كثير من الظواهر السياسية، وإلى اغفال المصالح الاجتماعية والطبقية في تفسير هذه الظواهر، أي يصبح اللاعقلاني أساساً لتفسير ما هو عقلاني، وهو ما قد يقترب من المنهج الفرويدي في تفسير السلوك الشعوري بالمكونات اللاشعورية. وليس هناك من شك في أهمية الاستعانة بهذا المفهوم، أعني مفهوم اللاشعور السياسي لتفسير بعض دوافع وجذور ظواهر السلوك عامة، ولكن دون تضخيمه والاقتصار عليه.

أما المفهوم الثاني فهو مفهوم المخيال الاجتماعي، واستخدام هذا المفهوم استخدام محمود كذلك، ويتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في محاولة الربط بين العقلانية والسيكولوجية الاجتماعية في دراسة ظواهر السلوك السياسي والاجتماعي بعامة. ولا شك في أن الفكر السياسي يجد مرجعه لا في النظام أو في النسق المعرفي على إطلاقه وإنما في المخيال الاجتماعي كذلك. إلا أن المغالاة في تفسير ظواهر السلوك السياسي بالمخيال الاجتماعي، قد أفضت إلى القول إن آلية العقل السياسي هي

الاعتقاد. ورغم الصحة الجزئية لهذا القول، فلا شك في أن في كل فكر سياسي يوجد جانب اعتقادي أو ايديولوجي، إلا أن هذا ينبغي ألاّ ينفي أو يطمس عناصر أخرى في الظواهر السلوكية السياسية. إن الاعتقاد لا يشكل دلالة العقل السياسي أو مضمونه، وإنما قد يكون من موجهات وأساليب وأدوات العقل السياسي كي يتحقق. ولهذا فالعقل أو الفكر السياسي ليس مجرد اعتقاد بل هو أساساً مصلحة مستهدفة، أي لها معقوليتها الموضوعية أي الاجتماعية. وقد يكون المخيال الاجتماعي والاعتقاد واللاشعور السياسي من محركات ودوافع وأدوات تشكيل العقل السياسي ولكن دون أن يكون معنى هذا طمس القيمة الموضوعية للمصلحة المستهدفة، أي غلبة اللامعقولية على المعقولية في العقل السياسي.

أما المفهوم الثالث فهو مفهوم الكتلة التاريخية الذي استمده الجابري من غرامشي، واستعان به لتفسير ظاهرة الثورة العباسية التي توحدت كتلتها رغم ما كانت تتضمنه هذه الكتلة من تنوع عرقي وفكري. إلا أن القول بالكتلة التاريخية على اطلاقها تفسير لتلك الظاهرة، كاد أن يخفي التمايزات وتنوع الانتماءات ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية التي سرعان ما تفتتت إلى أكثر من كتلة متصارعة.

وإلى جانب هذه المفاهيم التي استمدها الجابري من المناهج العربية، حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من خبرة التاريخ العربي الاسلامي نفسه، والتي راح يحدد بها ثوابت العقل السياسي العربي وهي القبيلة تعبيراً عن البعد السياسي؛ والغنيمة تعبيراً عن البعد الاقتصادي، والعقيدة تعبيراً عن البعد الايديولوجي. وهذا ما يذكّرنا بالأبعاد أو المستويات الثلاثة في دراسة الدولة عند بولنتزاس، أي المستوى السياسي والمستوى الاقتصادي والمستوى الايديولوجي. على أن استخدام الجابري لهذه المفاهيم أو المصطلحات الثلاثة ليس مجرد حرص على استخدام مفاهيم ومصطلحات تراثية، بل هو حرص موضوعي مستمد من طبيعة الواقع التاريخي الاجتماعي المدروس. فالقبلية ليست بديلاً عربياً عن مفهوم السياسة، بل هي مفهوم مرتبط بطبيعة السلطة السياسية السائدة في التاريخ الاجتماعي العربي في رأي الجابري. وكذلك الغنيمة ليست مجرد بديل عربي عن مفهوم الاقتصاد بل هي مفهوم معبر عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة وهو الشكل الريعي الذي كان ولا يزال سائداً في التاريخ الاجتماعي العربي قديماً وحديثاً، كما يذهب الجابري. وكذلك مفهوم العقيدة ليس مجرد بديل عربي عن الايديولوجيا، وإنما هو تعبير عن دور الدين بشكل محدد في صياغة وتحديد معالم العقل السياسي العربي، كما يرى الجابري. إنها إذاً ليست ترجمة عربية للمفاهيم الغربية، وإنما هي مفاهيم مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديماً وحديثاً.

وإلى جانب هذه المفاهيم، نجد الجابري يرفض من الناحية المنهجية بعض المواقف الفكرية الدوغمائية، فهو يرفض الفصل المطلق بين البنية التحتية والبنية الفوقية وبخاصة في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، فهناك تداخل وتفاعل بينها على خلاف ما تدعيه بعض المواقف والتفاسير الدوغمائية. وهو يرفض كذلك قصر الوعي الاجتماعي على الوعي الطبقي. فإلى جانب الوعي الطبقي هناك الوعي الفئوي والوعي القومي اللذان يقومان بدور كبير في تشكيل الوعي الاجتماعي، دون أن يعني هذا إلغاء أو تغييب الوعي الطبقي. وهو يرفض كذلك الربط الميكانيكي بين الايديولوجيات السياسية والاجتماعية والواقع الاقتصادي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية بوجه خاص، وهو يدلل على ذلك بالصراع بين الشيعة وأهل السنّة الذي يرجعه إلى زمن الصراع القديم بين علي ومعاوية وليس إلى أسباب ترجع إلى الملابسات والوقائع الجديدة، وإن كان من الخطأ في الحقيقة إغفال هذه الملابسات والوقائع الموضوعية الجديدة في تفسير الظواهر ذات الجذور الايديولوجية القديمة.

وننتقل بعد ذلك من مناقشة الأدوات والمفاهيم المنهجية إلى بعض التطبيقات المنهجية. يعرض الكتاب للعقل السياسي العربي في تجلياته المختلفة طوال التاريخ العربي الاسلامي، ولكنه في الحقيقة يكاد يقتصر على بعض التجليات ذات الطابع الرسمي أو التي كانت تعبر عما هو سائد ومسيطر، ويغفل العديد من التجليات السياسية التي تتمثل في أشكال من التمرد والمعارضة. فهو لا يشير إلى حركات سياسية مثل ثورة الزنج، أو القرامطة أو إلى فلسفات ونظريات فقهية كانت تمثل معارضة ورفضاً للأمر الواقع السائد. وهو يغفل هذه الحركات والنظريات عمداً مبرراً ذلك بأنها لم يكن لها وجود حقيقي! ونتساءل: ألم تكن هذه الحركات والنظريات تجليات من تجليات العقل السياسي العربي؟ لماذا يقف عند المرجئة والخوارج مثلاً ولا يهتم بثورة الزنج أو القرامطة أو دولة الموحدين (ابن تومرت)، أو الدولة الفاطمية؟ لقد كانت حركات ذات وجود حقيقي وشكلت مراحل صراعية بالغة الأهمية في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي. والجابري يبرر هذا مرة أخرى بأنه متحيز للديمقراطية، ولهذا فهو حريص على إبراز الجانب الاستبدادي، لا الجانب المشرق أو الجانب المقموع. والواقع أن العقل السياسي لا يبرز ولا تحدَّد معالمه من خلال تجلٍ واحد من تجلياته، وإنما من خلال تضاريس عملياته الصراعية المختلفة التي كان يتجلى فيها، سلبية كانت أو ايجابية، مشرقة أو مظلمة، مستبدة أو مقموعة. لقد كان هناك أكثر من عقل سياسي. كان هناك عقل سني، وعقل شيعي، وعقل خارجي إلى غير ذلك. والجابري نفسه يستخدم أحياناً في كتابه تعبير ضمير سني، أو عقل سياسي سني، أي كان يدرك تعدد تجليات العقل السياسي. والحق، انني أخشى أن تكون في تناول الجابري لتاريخنا السياسي رؤية نخبوية انتقائية لهذا التاريخ بما يدعم ويؤكد ثوابته

الفكرية والعملية. وفضلاً عن هذا، فإن العقل السياسي وحده لا يبرز ويتجلى في أمور أخرى إدارية وتشريعية، ومشروعات تعميرية، وقرارات اقتصادية، وأنظمة للحسبة إلى غير ذلك. ولهذا فإن الكتاب قد غلبت عليه القراءة السياسية لبعض الجوانب من واقعنا التاريخي العربي، أكثر مما كان إبرازاً وتحديداً للمقومات الأساسية للفكر السياسي العربي على اختلاف اجتهاداته وممارساته وصراعاته ومنجزاته.

والكتاب في الحقيقة بتركيزه على المسار العام للتاريخ العربي الاسلامي وإغفاله لبعض الظواهر السياسية والاجتماعية المهمة، يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخي، ويضفي عليه نوعاً من الاستمرارية التاريخية. فهو يثبت طوال التاريخ بُنىً محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمطابقة والثبات. وهو في الحقيقة يهتم بالمماثلة والمطابقة والثبات في مراحل التاريخ المختلفة أكثر مما يهتم بالمغايرة والاختلاف، وهو ما يكشف عن استمرار غلبة التوجه البنيوي في منهج دراسته التاريخية. فالقبيلة بنية اجتماعية، ولكن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى. فالقبيلة فيما قبل الدعوة الاسلامية، تختلف في دلالتها عن القبيلة في عهد الحكم الأموي أو العباسي أو في عصرنا الراهن. ووجود القبيلة أو القبائل في مجتمع لا يعني أن المجتمع يسوده نظام أو نمط انتاج قبلي أو تشكيلة اقتصادية اجتماعية قبلية.

وينعكس هذا منهجياً على تناوله بعض الظواهر تناولاً يفضي أحياناً إلى تقليص دلالتها وإفراغها من مضمونها الاجتماعي المعقد. فهو في حديثه عن سيادة السلطة السياسية الهرمية وبخاصة في المرحلتين الأموية والعباسية، يشير إلى ما يطلق عليه «الرعية» باعتبارها قاعدة لهذه السلطة ذات الطابع الهرمي. والجابري يقف عند كلمة «الرعية» دون تحليل أو تفكيك لها يكشف عن مكوناتها الاجتماعية، وما يحتمل فيها من توجهات سياسية، وما تعبر عنه من تشكيلة اقتصادية اجتماعية. فداخل «الرعية» فلاحون منتجون مستغلون، وعبيد، وحرفيون وتجار وملاك أراض، أو متفعسون، وجماعات فئوية وقومية مختلفة، وانتماءات سياسية متنوعة ومتصارعة. ولهذا لم تتمكن الدراسة من تحديد معالم التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ووقع التركيز أساساً على الممارسات السياسية للنخبة الحاكمة، والوقوف عند البنية القبلية باعتبارها النمط السائد. والقبيلة لا يمكن - كما سبق أن ذكرنا - أن تعبر عن نمط سائد أو تمثل تشكيلة اقتصادية اجتماعية معممة طوال التاريخ العربي. فلقد قامت أشكال من السلطة المركزية والعلاقات الاجتماعية التي اختلفت مكاناً وزماناً. ولقد أشار الكتاب إشارة سريعة إلى نمط الإنتاج الأسيوي. والواقع أنه قد يكون من التعسف القول بنمط إنتاج واحد سائد في مختلف البلدان العربية شرقاً وغرباً منذ بداية الدولة الأموية حتى القرن التاسع عشر أو حتى يومنا هذا. ولسنا نستطيع القول بنمط انتاج آسيوي أو نمط انتاج خراجي كما يذهب سمير أمين أو نمط

عبودي أو حتى نمط إنتاج إقطاعي أو إقطاعي ببروقراطي أو شبه اقطاعي كما يقال أحياناً. إذ هناك أكثر من نمط انتاج وأكثر من تشكيلة اقتصادية واجتماعية مختلفة باختلاف المواقع والمراحل. ولعل هذا يفسر اختلاف وتنوع الايديولوجيات المتصارعة عبر التاريخ العربي الاسلامي.

أكتفي بهذه الملاحظات المنهجية العامة خاتماً كلمتي ببعض الملاحظات التفصيلية الجزئية:

- يشير الكتاب إلى سيادة نمط الاقتصاد الريعي طوال التاريخ العربي الاسلامي وحتى يومنا هذا. وهناك بغير شك ظواهر اقتصادية ريعية عامة، ولكنها تختلف من حيث الطبيعة والدلالة من مرحلة إلى أخرى ومن موقع إلى آخر، ومن تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلى أخرى.

- يستخلص الكتاب في بعض الأحيان ما يعتبره ثوابت في الفكر السياسي العربي من قراءته لبعض نصوص للخلفاء (معاوية - السفّاح) أو لمستشاريهم [ابن المقفع]، دون استخلاص هذه الثوابت من واقع الممارسة السياسية، أو دعمها بهذه الممارسة، مما يضعف من مصداقية الاستخلاص النصيِّ.

- من التعسف أن تنفي ظاهرة الصراع الطبقي في قضية مقتل عثمان بن عفان، على أساس أن المستغلين لم يشاركوا في هذا الصراع. فلقد كان صراعاً حول توزيع الثروة، وكان صراعاً ذا طابع طبقي وإن اقتصر على الفئات النخبوية العليا.

- لم تكن للقبيلة «الكلمة الأولى والأخيرة» كما يقول الكاتب في اختيار أبي بكر للخلافة، بل كان للعقيدة كذلك، لما يعنيه أبو بكر من قيمة دينية بصلته الحميمة بالنبي.

- التفسير اللاشعوري لموقف ابن الحنفية الذي يقول به الكتاب هو مجرد تفسير سيكولوجي خارجي، ولا يصلح تفسيراً عميقاً لهذا الموقف.

وهناك العديد من الملاحظات التفصيلية والجزئية الأخرى التي تنبع في معظمها من المنهجية التعميمية التجريدية للكتاب.

ويختتم الكاتب صفحاته بالدعوة إلى العمل على أن نستبدل بالبنى الثلاث السائدة وهي القبيلة والغنيمة والعقيدة بنى أخرى. فبدلاً من بنية القبيلة ينبغي أن نعمل على إقامة مجتمع مدني سياسي اجتماعي، يقوم على مؤسسات دستورية من أحزاب ونقابات ومجالس تشريعية وحقوق ديمقراطية إلى غير ذلك. وبدلاً من بنية الغنيمة والاقتصاد الريعي نعمل على اقامة اقتصاد انتاجي وتحقيق تكامل ووحد

اقتصادية بين البلدان العربية. وبدلاً من بنية العقيدة ينبغي العمل على تحويل العقيدة إلى مجرد رأي، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفي المتعصب. ولا شك في أنها دعوة تنويرية وتغييرية واعية، ما أشد الحاجة إليها. إلا أنها نتيجة لما تقوم عليه من بعض الثوابت قد تحدّ من عملية التغيير المنشودة. فالقول بسيادة القبلية وطابع الغنيمة في بنية واقعنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي العربي قد يفضي إلى اغفال حقيقة بنية هذا الواقع وإلى تنكّب الطريق إلى تغييره. فالاقتصاد العربي ليس اقتصاداً قبلياً وليس مجرد اقتصاد متخلف. وإنما هو اقتصاد تابع كذلك للرأسمالية الاحتكارية العالمية. ولا شك في أهمية وضرورة اقامة مجتمعاتنا المدنية على أسس ديمقراطية. ولكن لا سبيل إلى تحقيق ذلك تحقيقاً صحيحاً دون التخلص من هذه التبعية التي تمتد من الاقتصاد إلى المجتمع إلى السياسة بل إلى الثقافة، ومن الامبريالية العالمية حتى العدوانية والتوسعية الاسرائيلية الصهيونية. ولا سبيل إلى تحقيق تنوير أو تغيير حقيقيين من دون مشروع سياسي اقتصادي انتاجي مستقل عن هذه التبعية للرأسمالية والصهيونية العالمية (دون أن يعني هذا القطيعة مع السوق الرأسمالية العالمية) يستند إلى الجهود والطاقات الذاتية المبدعة، أي إلى مشروع قومي ديمقراطي تحرري استقلالي تقدمي شامل. لن تتغير بنيتنا العربية فكراً وواقعاً من دون تغيير حاسم في بنية التبعية التي تسيطر على حياتنا وأشكال سلوكنا العربية، في تجلياتها المختلفة.

على أنه رغم هذه الملاحظات حول مشروع الجابري فسيبقى مشروعاً طليعياً رائداً في نقد الفكر العربي، وفاتحة عميقة مسؤولة ملهمة لمسيرة فكرية عربية صاعدة.

تحية للدكتور محمد عابد الجابري وتحية لمشروعه الجليل.

محمد عابد الجابري

أشكر الصديق الأستاذ محمود أمين العالم. وأنا من الذين يستمتعون بنقده أكثر من مدحه، لأنه في الحقيقة عوّدنا من خلال تراثه النقدي في مختلف المجالات أنه بنقده ينتج ويساعد في الانتاج ويبدي الرأي بشكل موضوعي وعلمي مدفوعاً بهدف نبيل. وأنا متفق معه في جميع ما قاله، وحتى الملاحظات التي أبداها والنواقص التي سجلها أنا متفق معه فيها تمام الاتفاق، فقط إذا أنا نظرت إلى الموضوع من المنظور الذي تبنّاه. ولكن لديَّ منظوري الخاص.

والحقيقة أنني عندما فكرت في كتابة هذا الكتاب حرصت على التمييز بين تفسير التاريخ، أو كتابة نظرية في التاريخ، وهو الأمر الذي تتطلبه مرحلة ما من مراحل حياة الشعوب. فلو كنا في مرحلة مد مستقبلي كتلك التي عشناها في الخمسينيات مثلاً، لكان توجهي أساساً هو أن أحاول ـ لو قدِّر لي أن أكتب في هذا الميدان ـ كتابة

نظرية في التاريخ تنتهي إلى دفع هذا المد وإلى تأسيسه تاريخياً. ومن هنا سيكون اهتمامي منصباً على الصراع الطبقي أساساً وعلى التشكيلات الاجتماعية وعلى ما هو عقلاني وما هو عملياتي. لكن مع الأسف نحن الآن في وضع آخر يتسم بالركود، والبحث عن الطريق. الانسان ابن عصره: وهواجسه وهمومه تصير بنت حاضره وليست من اختياره. لو أردت أن أكتب الآن عن المستقبل بهذا المنظور لكان علي أن أكتب كتاباً يوتوبياً من نوع كتاب مور أو ابن طفيل أو من نوع كتابات روسو. فأنا كما قلت لكم أتعامل مع الهاجس القائم الآن. أيضاً لم يخطر ببالي ـ وليس من اختصاصي ـ ان اكتب كتاباً في التاريخ الحضاري للاسلام يتناول جميع الجوانب من إدارة وحسبة واقتصاد... الخ. موضوعي هو العقل السياسي. كل كتاباتي عن الماضي هي من أجل الحاضر. في الحقيقة ماذا أريد؟ هناك عقل سياسي سائد الآن، أي هناك مرجعيات تحكم التفكير السياسي الراهن. فـ النخبة العصرية تحكمها المرجعية الأوروبية أو الحديثة، وهناك نخبة من المثقفين والعلماء تحكمهم مرجعيات تراثية. والتفكير في المستقبل والحاضر يتم من خلال هذه المرجعيات، النخبة العصرية تفكر بمرجعيات عصرية ولكنها تنتمي إلى عالم آخر بعيد منا. والنخبة التراثية أو العلماء الذين ينشدّون أكثر للتراث محكومون بمرجعية أخرى. ونقد العقل السياسي الراهن هو نقد هذه المرجعيات في النهاية. فالمدخل هو نقد للمرجعية العصرية وما تبقّى هو نقد للفهم الذي تعطيه المرجعية التراثية. حاولت أن أبينّ في المدخل والفصول الأخرى أنه من الممكن أن نتجاوز هذا الانشطار وأن نبعث نوعاً من الحياة في المفاهيم القديمة ونفكر تفكيراً آخر، أي نؤسس نوعاً من العقلانية. بالطبع هذا الاختيار الذي اخترته يفرض عليّ أن أتحمل تبعاته وأتحمل انتقادات الأخ محمود برحابة صدر ولكنني يمكن أن أجيب بأنني حددت لنفسي ميداناً وكل ما يقع خارجه فأنا قد أوافق عليه ولكنني لست ملزماً به في داخل هذا الميدان الذي اخترته. العقل السياسي العربي الراهن عقل جامد دوغمائي حتى فيما هو عصري فيه فضلاً عما هو تراثي. ومهمتي هنا في هذه اللحظة التاريخية هي أن أخلخل هذه الدوغمائية دون أن أتخذ من المواقف ما يثير ردود أفعال سلبية. أريد أن أجادل بالتي هي أحسن وأدخل إلى قلب كل شخص كي نحقق نوعاً من القاعدة المشتركة التي نفكر من خلالها لنختلف، ثم عندما نختلف قد نتفق في النهاية على خلاصة عامة. فمن هنا غابت أمور كثيرة. غاب الحديث عن التشكيلة الخراجية وإن كنت أثرتها ونقدتها، وقد رددت بعبارتين أو ثلاث على زميلنا د. سمير أمين. وتحدثت عن الريع والاقتصاد الريعي مع نوع من «الهروب» أي أنه ليس هو موضوعي. يكفيني أن أشير إلى أن هناك الآن في الوطن العربي ريعاً واقتصاداً ريعياً يذكّرنا بتاريخنا، فما أشبه الأمس باليوم.

ومن جملة المسائل التي طرحت تجنبي الدخول في الحديث عن ثورة الزنج وغيرها. هذه مسائل قلت بصراحة إني أتجنبها لأن ما يهمني هو نقد الحاضر، وما هو مهيمن في الحاضر. والمهيمن في الحاضر هو المسار العام الذي عرفه التاريخ الاسلامي، وهذا المسار العام أدى إلى هذا النوع من الفكر السائد الآن. لقد بينت أن سكوتي مبرر لأن ايديولوجيات القرامطة وغيرهم لا تقبل الاستعادة الآن، لا أستفيد منها في عملية نقد العقل الآن لا السياسي ولا غيره. لا تسعفني في النقد، ولا تقدم لي عناصر مشروع مستقبلي. وحتى الموحدون، فهم انطلقوا من فكرة المهدي نفسها، وعندما ساد منطق الدولة وهو منطق انتهازي (مسع وضد ومحكوم بوضعية العصور الوسطى) وقع الاستغناء عن هذه الفكرة. وفي النهاية استفادت أوروبا من انتاج العصر الموحدي وليس العرب لأسباب ترجع إلى الهياكل البنيوية للعصر الموحدي نفسه. ولذلك ليس هناك في النهاية من آفاق مستقبلية في الماضي، ماضينا العربي الاسلامي، إلا أن نتمسك بمدرسة المقاصد في الشريعة، وبالروح النقدية العقلانية الرشدية، وهذا ذكرته مراراً. أما ملاحظة الأخ محمود وتخوفه من أنني عندما أركز على جانب اللاشعور السياسي أو الجانب اللاعقلاني في العقل السياسي العربي، فإن ذلك يؤدي إلى إهمال الجانب العقلاني فيه، وهو جانب الصراع من أجل مصالح اجتماعية. فأجيب بأن هذا ليس هو المقصود بطبيعة الحال لكني اخترت أن أحدد موضوع العقل السياسي وأفصله عن التاريخ النظري أو غيره وأن أبرز فقط ما يهم وضعنا الآن، وأعتقد أن هذا الاختيار مبرر لأنه في الوقت الراهن تجد الناس يقفزون من اليسار إلى اليمين ومن اليمين إلى اليسار وعلى اختلاف طبقاتهم. إذاً ما الذي يحكم تفكيرهم؟ هل المصلحة والطبقة أم شيء آخر هو عبارة عن رواسب يجب تعريتها وتفكيكها؟ أنا محكوم باللحظة الراهنة، فلا أتعرض للتاريخ كمؤرخ بل من أجل ما أريد أن أنتقده. وأخيراً، هذا بيان حقيقة، وليس رداً. إنه شرح للمحددات التي حكمت تحليلاتي في هذا الكتاب.

محمود عبد الفضيل

أهنىء د. محمد عابد الجابري على هذا الحدث الفكري الذي يعتبر تتويجاً غير مسبوق لمغامرة فكرية غير مسبوقة في مجال نقد وفهم العقل السياسي العربي. وكذلك أهنىء مركز دراسات الوحدة العربية على تبنّيه مثل هذا العمل وإخراجه على أفضل ما يكون ليصبح في متناول القارىء العربي.

وأعتقد أن الكتاب بعمقه واتساعه يحتاج إلى وقت طويل للفهم والاستيعاب، ولكني سوف أبدي هنا بعض الملاحظات الخاصة بإبراز بعض الايجابيات الخاصة بهذا العمل، مع الإشارة إلى بعض الأشياء التي غابت عن هذا العمل. فالمقدمة المنهجية

غنية للغاية، إذ تطرح العلاقة المعقدة بين البنية الفوقية والبنية التحتية. تلك العلاقة التي أدت إلى اضطراب كبير في رؤية التقدميين العرب عموماً (الماركسيين وغير الماركسيين)، نتيجة الأخذ بالنظرة الميكانيكية للماركسية الغربية، والتي جرّت كثيراً من الوبال على الفكر العربي في مرحلة التقدم وأدت إلى غياب فهم حقيقي لخصوصيات البنية الفوقية العربية واستمراريتها أحياناً عبر عصور طويلة. والغريب أن بعضاً ممن يمكن تسميتهم ماركسيين مجتهدين رأوا ذلك مبكراً، من أمثال غرامشي؛ وهناك أطروحات مهمة لأوسكار لانجه وهو أستاذ اقتصاد بولندي في كتابه المهم الاقتصاد السياسي إذ يرى أن هناك قوانين نوعية خاصة بكل نمط انتاج على حدة، ولها انعكاساتها على البنية الفوقية ولكن هناك عناصر في البنية الفوقية عابرة لأنماط الانتاج. فالحقيقة أنه في إطار تشكيلة اجتماعية معينة، توجد ظواهر تستمر عبر العديد من أنماط الانتاج. وأعتقد أن الكتاب في طرحه لبعض الاجتهادات الماركسية قد اقترب من حل هذه المعضلة، وحاول أن يوضح قصور التحليلات السابقة في هذا المجال. ونحن أحوج في المنطقة العربية إلى هذا النوع من الرؤية الحية للتاريخ والتطور، إذ تتداخل وتتعايش وتتفاعل أنماط انتاج مختلفة في ظل التشكيلة الاجتماعية العربية الراهنة، وهي تشكيلة معقدة بطبعها، وفيها عناصر كثيرة مستمدة من التاريخ ومترسبة في اللاشعور.

اعتقد أن هذه نقطة بالغة الأهمية، ونرجو أن يتم التوسع فيها مستقبلاً. النقطة الأخرى المهمة التي جاءت هي قضية المخيال الاجتماعي (Social Imaginary)، وهي مهمة جداً بالنسبة إلى فهم المجتمع العربي.

وفي تقديري أن «المدرسة التغريبية» في المنطقة العربية التي تستمد إطارها المرجعي من العقلانية الأوروبية أساساً، ترفض أن هناك مخيالاً اجتماعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. وأن كل شيء يجب أن يستند إلى المنطق والعقلانية، بينما نحن يعيش داخلنا جميعاً، نوع من «الانسان الأسطوري» أو «الفكر الأسطوري» حتى لدى أكثر الناس عقلانية وتقدماً، على سبيل المثال لحظة العبور إلى جسر الحسين في التظاهرات الأخيرة في الأردن. لا يمكن أن يكون تفسيرها في إطار المنطق والعقلانية، لأن المواطن الذي يتقدم بعد كذا كيلومتر يمكن أن يتعرض للموت. ففكرة «المخيال الاجتماعي» إذاً هي فكرة غنية بعالم الرموز والدلالات الخفية والكامنة في الانسان العربي بما لها من دلالات تاريخية ومستقبلية. وهنا يبرز دور «الأسطورة» وتوظيفه التاريخي في الفكر العربي. نرى مثلاً الكاتب المسرحي نجيب مسرور «يوظف الأسطورة في أعماله المسرحية. وفي هذا الصدد أود أن أعود إلى الوراء قليلاً، وأذكر تقسيم «ديد رو» (Dide Rot) حيث يقسم العمل إلى ثلاثة أبعاد (أو ثلاثة محاور). أولاً: ما يمكن تسميته الذاكرة التاريخية (Memory)، وثانياً: ما يمكن تسميته العقل الحاضر (Reason)، وثالثاً: الخيا (Imagination) الذي يشكّل أساس النظرة المستقبلية ومعنى ذلك أن العقل يـ

دائماً إلى أبعاد متعددة ومن دونه لا يستقيم أي عقل. يبدو لي أننا في المنطقة العربية، اختزلنا الأبعاد الثلاثة في أحوال كثيرة إلى «البعد الأول» وهو «الذاكرة التاريخية». وفي أحيان أخرى إلى «البعد الثاني» (أي الحاضر) ونجد أحياناً لدى عناصر الطليعة، البعد الثالث أي النظرة المنفصمة عن الذاكرة التاريخية للأمة وعن رؤية الحاضر. وإنني أعتقد بإخلاص أن أزمة الفكر العربي تكمن هنا، فإما نظرة سلفية اختزالية، أو نظرة مستقبلية تقفز فوق الواقع والتاريخ. وإذا نظرنا مثلاً إلى مدرسة السرياليين في مصر (المدرسة السريالية، أي المدرسة التي كان أبرز رموزها جورج حنين وأنور كامل)، نجد مصداقاً لكلامنا، إذ كانت محاولة للقفز إلى الأمام بلا رؤية أو تحليل للحاضر ودون عودة إلى أي تراث. فانتحرت انتحاراً مبكراً رغم كل ما لديها من امكانات وتجليات فكرية. وهنا تكمن خطورة «العملية الاختزالية» العصرية في إطارها المرجعي الأوروبي والتي يقابلها قيادات وفكر «سلفي» يختزل الحاضر والمستقبل إلى الماضي وسيرة السلف الصالح. ومن هذا المنطلق، كنت أتمنى أن يكون هناك مجال أكبر لتعميق مفهوم المخيال الاجتماعي ودراسته بشكل أعمق، خصوصاً أن هناك كتابات مهمة في هذا المجال مثل كتابات كاستورياديس وليبور في فرنسا. إذ لم أجد إشارات وصدى لهذه الكتابات في عمل الدكتور الجابري. لم أجد هذا ثم لم أجد أيضاً التفرقة الواجبة بين الايديولوجية من ناحية والمخيال الاجتماعي من ناحية أخرى. حيث يرى بعض الكتّاب مثل ليبور أن الايديولوجية تتعلق أساساً بتبرير الواقع الاجتماعي الراهن وإعطائه صبغة الديمومة وأنه نوع من القانون الطبيعي، بينما لا تهتم كثيراً بالإشارة إلى عالم آخر أو عالم جديد، بينما المخيال الاجتماعي عادة ما يتجاوز الواقع ويطرح بعداً جديداً. وأنا أعتقد أن التفرقة بين الايديولوجيا والعقيدة والمخيال الاجتماعي لها أهمية خاصة في واقعنا العربي الراهن.

أنطلق الآن إلى نقطة جديدة خاصة بالثلاثية الهامة التي جاءت في الكتاب حول المحددات الأساسية للعقل السياسي العربي «القبيلة ـ الغنيمة ـ العقيدة»، وأعتقد أن هذه نقطة في منتهى الخطورة والأهمية، واتفق مع الأستاذ محمود أمين العالم بأنها وإن كتبت برموزنا وتراثنا فهي إلى حد ما تقابل المستويات الثلاثة عند بولانتزاس (Poulantzas). فالقبيلة مقابل القبيلة، والاقتصاد مقابل الغنيمة، والايديولوجيا التي تقابل العقيدة[1]. وأنا شخصياً أعتقد أن هذه الثلاثية في منتهى الخطورة، ولكن أتحفظ

(١) من الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه المستويات الثلاثة (العامل الايديولوجي والعامل الاجتماعي والعامل الاقتصادي)، قد سبق أن أبرزتها هي والاقتصاد الريعي (القائم على الغزو) كعوامل أساسية فاعلة في الحضارة العربية انطلاقاً من تحليلات ابن خلدون، فعلت ذلك في كتابي «العصبية والدولة» وهو أطروحتي لعام ١٩٧٠ أي قبل ذيوع آراء بولانزاس. انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١)، «الخاتمة».

فقط عندما نقول إن القبيلة موجودة، بمعنى رواسب قبلية. فالقبيلة موجودة، ولكن موجودة بشكل معاصر، أو بشكل مشورة أو أخذت أشكالاً أكثر صعوبة، ثم فكرة الغنيمة، أيضاً حينها تترك على إطلاقها تثير مشاكل. نعم الاقتصاد العربي تميز تاريخياً بكيفية الحصول على الغنائم وتوزيعها واقتسامها، وإن توزيع الغنائم بين الأهل والأتباع قضية أساسية ولكن لو أمكن المزج بين «الغنيمة» بمعناها التاريخي، وبين الأشكال الحديثة للإنتاج لكانت المسائل أوضح. عندنا مثلاً شركات دولية النشاط، توزع الغنائم من خلال المناصب والوظائف والعمولات والصفقات. أي هناك الأنماط الحديثة للإنتاج حينها جاءت وحطت على الواقع العربي، فقد ظل مفهوم «الغنيمة» موجوداً ولكن أخذ أشكالاً عينية مختلفة. والأستاذ وضاح شرارة في كتابه «الأهل والغنيمة» كان له إشارات مهمة في هذا الموضوع. وأيضاً بالنسبة إلى موضوع «العقيدة»، العقيدة التي تستخدم لتبرير ممارسات حديثة بمعنى أن هناك أشكالاً ورموزاً جديدة لاستخدام العقيدة والدين في الواقع الاجتماعي والسياسي الجديد. باختصار كنت أتمنى أن يكون هناك ربط بين «ثلاثية الجابري» وبين المستويات الحديثة في الواقع العربي المعاصر، والملموس. وحول مفهوم «الريعية» أعتقد أن الدكتور الجابري يقول انه حاول الهرب من المفهوم إلى حد ما في كتابه، ولكن رأيي أنه يجب أن نجابه هذا المفهوم مواجهة مباشرة، وكما يجدد د. الجابري بصدق، إن مفهوم «الريعية» له ثلاثة أبعاد: الأول هو نوع الدخل المتولد، والثاني هو أسلوب التصرف به، والثالث هو العقلية المصاحبة له (أي العقلية الريعية). وهذه الأبعاد الثلاثة مهمة جداً واختزال واحد منها إلى الآخر شيء غير مرض علمياً. ولكن لا بد من التركيز على ماهية الأشكال الجديدة لـ «الدخل الريعي» وبخاصة أساليب التصرف في هذا «الدخل الريعي» سواء في البلدان النفطية أو غير النفطية: العطايا والمنح. يجب في هذا السياق ربط مفهوم «الدخل الريعي» وما يتم الحصول عليه من حصص هذا الدخل بمفهوم «الغنيمة» من خلال المنح والعطايا؛ فقضية الغنيمة ضرورة لفهم نشأة الطبقات المالكة في مصر؛ فطبقة الذوات في مصر نشأت عن طريق المنح والعطايا للأرض، إذ إن رجلاً مثل رفاعة رافع الطهطاوي كان لا يملك شيئاً، وكذلك علي باشا مبارك، وتم منحهم مساحات من الأفدنة نتيجة خدمات قاموا بها للدولة. وأحياناً مقابل مجرد الولاء. وهكذا وقر في عقل وصدر الكثيرين أنه كلما اقتربت من الحكام، ومن الميري، فقد تتحول من انسان معدم إلى انسان من كبار الأغنياء. بينما من الممكن أن يحدث العكس، إذ لو كنت من أكبر التجار وأكبر الملاك، فيمكن للدولة مصادرة هذه الثروات وتحويل أصحابها إلى معدمين.

ولعل هذا هو السبب أنه لا يوجد لدينا تاريخياً طبقة التجار التي قامت بدور التراكم التاريخي في الغرب، إذ لم تكن طبقة مستقرة عبر العصور أولاً، ثم لما قامت

هذه الطبقة على أيدي الأجانب والأقليات، كما هو الحال في مصر، لم تقم هذه الطبقة بثورة صناعية. فهنا قضية الغنيمة والطبقات قضية مهمة جداً، والعقلية الريعية المصاحبة مهمة أيضاً. وفي كتاب ابن خلدون والعصبية اشارات مهمة للاقتصاد القائم على الغزو. ففي البلدان التي لا يوجد فيها جهاز انتاجي قوي، قد يعجز مفهوم «فائض القيمة» (Surplus Value) عن تقديم تحليل نظري كامل للواقع الاقتصادي، إذ ان أشكال الاستغلال والتداول للفائض، ليست قائمة على فائض القيمة، ولهذا، لما جاء «الريع النفطي» أحدث اضطراباً لدى الفكر الماركسي. لأن الفكر الماركسي العربي كان متأثراً بالنظام الأوروبي. بمعنى أن كل شيء يتولد في مجال الانتاج وليس التداول. وهناك أيضاً نوع غريب جداً من الدخل يسمى «الاتاوة» ولها دور مهم في إعادة توزيع الدخل، على أساس علاقات القوى في بلادنا.

كذلك تتعدد أنواع الريوع، فهناك ريع مالي وريع عقاري وريع زراعي، وهكذا. كذلك هناك ريع المهنة وريع المكان.

كذلك من بين المفاهيم الحديثة مفهوم «رأس المال الرمزي» (Symbolic Capital) الذي لا أدري لماذا لم يستخدمه الدكتور الجابري رغم أهميته، وهذا المفهوم تولد على يد عالم اجتماع فرنسي هو (P. Bourdieu) من خلال معايشته الواقع الجزائري، أي أنه لم يتولد من خارج المنطقة العربية، وهو رأس مال غير مادي. وكذلك هناك سلع غير رمزية وتقوم على تبادل المنافع والمحسوبيات. أظن أن واقعنا العربي زاخر بهذا النوع من رأس المال، بل يعتبر من أخطر أنواع رأس المال. كذلك تلك القيمة من السلع الرمزية لها أهمية خاصة في واقعنا العربي وترتبط بعملية تبادل المصالح والغنائم واقتسامها. وله أصوله التاريخية عندنا. هناك نقاط أخرى حول مفهوم «الراعي والرعية» مهمة جداً في الخطاب السياسي العربي لا أستطيع الخوض فيها الآن. كذلك موضوع اللاشعور السياسي يعتبر قضية في منتهى الخطورة.

أكتفي بهذا القدر، وشكراً.

محمد عابد الجابري

أشكر د. محمود عبد الفضيل على إغنائه الموضوع خاصة من ميدان تخصصه. وفي الحقيقة مشكلة هذا الكتاب أنه ملتقى تخصصات مختلفة وربما كان صاحبه فضولياً في كثير من الحالات. ولذلك أصبح مطلوباً مني أن أتكلم من موقع الاقتصاديين ومن موقع الاجتماعيين والتراثيين. وأعترف بالقصور، فلا أحد يستطيع أن يغطي هذه الجوانب دفعة واحدة، لكن قد يشفع لي شيئاً ما نوع من بيان حقيقة سجلته في الكتاب وفي الهامش بآخر «المدخل». فعندما انتهيت من المدخل أذكر أنني قلت «بعد

هذا المدخل المتموج» وفسرت لماذا «متموج» لأنه في الأصل كان عبارة عن قسم خاص في أربعة فصول، وكان أكثر اتساعاً وأكثر شمولية وقد تعرضت فيه لكثير من المسائل التي ذكرها محمود عبد الفضيل. لكن وجدت أنني إذا أبقيت الكتاب على هذا الشكل (أي قسم خاص بأربعة فصول كلها خاصة بهذه المسائل المنهجية ثم تأتي الفصول الأخرى)، فسيكون فيه نوع من العيب من ناحية التركيب، ومن ثم سيكون حجم الكتاب كبيراً جداً ونحن محكومون بالحجم. فقررت اختصار الفصول الأربعة في «المدخل». لذلك فـ«المدخل» فيما أعتقد مكتوب بكثافة شديدة إلى درجة أن الفاصلة وحدها والكلمة لها معنى والإحالة لها معنى والنفي والاثبات المستمر موجود وله معنى، فكنت ألخص وأنا تعب مرهق، وأدخل جميع ما كنت أريد أن أقوله في صفحات معدودة. لذلك ألتمس العذر من القارىء وأقبل الملاحظات في هذا الميدان، لكن أيضاً إذا أخذ القارىء بعين الاعتبار بيان الحقيقة هذا فسوف يسقط هذا العيب.

وفيما يتعلق بالتوضيحات التي أعطاها د. محمود عبد الفضيل عن مفهوم القبيلة والغنيمة والعقيدة فهي صحيحة، ولكني أعتقد أن التعريف الذي أعطيته للقبيلة قد جعلها تستوعب كل ذلك. فقد مططت المفهوم في هذه التعريفات القصيرة كي يكون شاملاً وكان في الأصل كلاماً طويلاً، وكذلك مفهوم «الغنيمة». فقد أبرزت الجوانب الثلاثة في الغنيمة والاقتصاد القائم على الريع والعطاء السياسي والعقلية الريعية. فهذه المسائل الثلاث لخصت فيها كلاماً طويلاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم العقيدة. وفيما يتعلق بالرأسمال الرمزي، أعتقد أنه مطبق في التحليل حيث أبرزت في كل مرة هذا الرأسمال الرمزي ودوره. وبالتالي لم يكن من الضروري أن أعطيه كنظرية فقرة معينة كما ذكر محمود عبد الفضيل، وإلا كان عليّ أن أكتب كتاباً أشرح فيه كل ذلك وأبرز أصالة ابن خلدون في هذا الميدان أكثر. فهذا موضوع آخر لكني أعتقد أن مفهوم «الرأسمال الرمزي» حاضر في ذهني سواء أكان في اعادة تقسيم البنية السطحية للمجتمع العباسي أو في زمن الدعوة. فأعتقد أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا التكثيف للفصول الأربعة في المدخل، فإن هذه الملاحظة ستخف أهميتها. وأرجو الا يطالبني أحد بإعادة نشر هذه «الفصول الأربعة» لأنها ستصبح كتاباً لو أني فكرت في نشرها.

السيد يسين

إذا استخدمت لغة الجابري فأقول أريد أن أتقدم بـ«بيان حقيقة». وهذه الحقيقة أنني جئت إلى هذه الندوة ولم أكن قد أخذت وقتي بالكامل في قراءة هذا الكتاب الغني إنما كان حرصي الشديد على الاشتراك في هذه الندوة أو الاحتفال كما قال استاذنا محمود العالم. . . الاحتفال باكتمال هذه الحلقة من هذا المشروع الرائد في

قراءة التراث العربي وفي محاولة توظيف هذه القراءة في مواجهة مشكلة الحاضر. كتابة الجابري كما قلت من قبل في ندوة «الأصالة والمعاصرة» تثير مشكلات للقارىء والناقد لأنني وصفته من قبل بأنه كاتب خطر، وهذه الخطورة تتمثل في أنه بحكم خلفيته الفلسفية العميقة قادر على محاصرة القارىء محاصرة كاملة بحكم صرامته الشديدة في وضع مشكلة البحث ومخطوطاته المنهجية، وبالتالي يقدم في الواقع نسقاً مغلقاً من الصعب أن تنفذ إليه إلا إذا خرجت عنه. لأنه من فرط الصرامة والدقة الأسلوبية يصبح من الصعب جداً أن تنفذ إلى هذا النسق المغلق. كما أن خطورته تتمثل في منطقيته الشديدة وأحياناً يصيب الناقد المتشكك مثلي الخوف من هذا الانتظام وهذا الاحكام الشديد لأنه قد يخفي تناقضات ينبغي أن نبحث عنها حتى نستطيع أن نستكمل فهمنا لهذا المشروع.

ولعل أول نقطة ينبغي أن تثار تتعلق بسر الترحيب الشديد بمشروع الجابري إذا ما قورن بمشاريع سابقة في قراءة التراث العربي. فما هي الفروق النوعية بين قراءات سابقة مثل قراءة حسين مروة أو قراءة الطيب تيزيني أو قراءة حسن حنفي؟ هذا موضوع مهم لأنه في تبين الفروق بين هذه الأنماط المختلفة من القراءات تكمن جوانب القوة والضعف. وأعتقد أن أحد جوانب القوة في مشروع الجابري هو تمثله الحقيقي للتراث ومعرفته الدقيقة به سواء في جانبه التاريخي أو في جوانبه الفكرية. لقد استطاع في الواقع أن يتمثل بشكل إجمالي حركة هذا التراث في عصوره المختلفة، وبالتالي يمكن القول إن قراءة التراث إن لم تستند إلى رؤية شاملة ومعرفة دقيقة بالجزئيات تصبح قراءة ناقصة. من جوانب قوة مشروع الجابري أيضاً تمثله الكامل للانجازات المنهجية والنظرية في العلم الأوروبي المعاصر، ومن هنا فإن أحد معالم مشروعه هو محاولته التوليف بين المنهجية الأوروبية المعاصرة وبين محاولة اشتقاق فئات تحليلية من التراث العربي الاسلامي.

وهنا يدور السؤال المهم حول المشروعية المنهجية في محاولة التوليف بين الجهاز المفاهيمي الأوروبي المعاصر ومفاهيم مشتقة من التراث. ويبرز أيضاً سؤال حول المشروعية المنهجية لاستخدام بعض المصطلحات الأوروبية في غير ما وضعت له.

كان الجابري واضحاً في كتابه الأول حين قال إنه قد يستخدم مفهوماً ما استخداماً مختلفاً. وهو يكرر ذلك كما أعتقد في هذا الكتاب عند استخدام مفهوم المخيال الاجتماعي أو اللاشعور السياسي كما سماه «ريجي دوبريه» في كتابه لكن ليس بالضرورة كما استخدم من قبل. والسؤال المطروح هنا: ما مدى مشروعية هذه المنهجية بمعنى اجتزاء أحد المعاني لمفهوم متعدد المعاني في حضارة أخرى؟ فهل يجوز لباحث عربي أن يأخذ أو يفهم الطبقة مثلاً فهماً خاصاً ويستند إلى مفهوم مختلف لها،

وهل يصبح هو نفسه المفهوم المعروف؟ هذا سؤال منهجي أحب أن أعرف الإجابة عنه من الدكتور الجابري.

والمسألة المهمة الأخرى أن هذه القضية التي أثيرها تشغل بال الرأي الاجتماعي العربي. فلدينا دعوة إلى إنشاء ما يسمى «علم اجتماع عربي» ودارت حولها مناقشات شتى يعرفها الجابري. وهناك كتاب كامل أصدره مركز دراسات الوحدة العربية وهو كتاب غني مفيد بعنوان نحو علم اجتماع عربي. والسؤال هنا يتعلق بعالمية العلم وخصوصية التطبيق. يعني هل العلم الانساني يعرف العالمية في مقولاته ومفاهيمه، وهل يمكن انشاء علم اجتماع عربي مثلاً نجد تحت مظلته علم الاجتماع العربي الماركسي أو الليبرالي أو الاسلامي؟ وبالتالي كلمة العربي لن تحل القضية في الواقع لأنها إشارة إلى هوية وليست إشارة إلى اتجاه فكري. ومن هنا أعتقد أن هذه القضية التي حاول الجابري أن يجتهد فيها بطريقته تحتاج إلى مناقشة لمحاولة المزاوجة بين بعض المفاهيم الأوروبية واشتقاق فئات تحليلية من التاريخ الاجتماعي العربي. وربما في كتاب «نحو علم اجتماع عربي»، دراسة فريدة في رأيي هي دراسة خلدون النقيب وموضوعها «نحو مدخل بنائي لفهم المجتمع العربي» والتي حاول فيها أن يشتق بعض الفئات التحليلية من التاريخ الاجتماعي العربي وليس من خارجه. أعتقد أن هذه القضية تحتاج إلى مناقشة.

والقضية الثانية التي تتعلق بمشروع الجابري في الواقع هي: من هم المخاطبون به؟ أعتقد أنه بحكم طريقته في البحث ومنهجه وأسلوبه موجه إلى النخبة في المقام الأول، والنخبة المثقفة التي تستطيع أن تدرك الفروق بين المصطلحات... الخ. ومن هنا تساؤلي حول مصير هذه المشاريع (النخبوية) وإمكاناتها في الوصول إلى الوعي الجماهيري العربي الذي يسيطر عليه الخطاب الاسلامي التقليدي السلفي الرجعي المتخلف. بعبارة أخرى كيف يمكن إقامة الجسور بين مشاريع نخبوية تتمثل فيها قيمة كبرى وبين الوعي العام حتى نثور هذا الوعي، وإلا فإنها ستلقى مصير الأعمال الفكرية ذات القيمة الكبرى التي لم تفكر في طريقة خطاب تصل به إلى الرأي العام والجمهور العام، وأعتقد أن هذا السؤال يتعلق بتصورات الجابري لمشروعه وجمهور المخاطبين به، وأرى أنه سؤال رئيسي لأن من يسيطر على المسرح الآن هو الداعية الاسلامي السلفي التقليدي الذي يحرك مشاعر ملايين المسلمين ويؤثر في سلوكهم الاجتماعي. والخطورة هنا أنه بدعوته هذه، وهي دعوة جاهلة، يؤثر في القيم الاجتماعية والاتجاهات والسلوك الاجتماعي والاقتصادي العملي، ويحرك ملايين البشر لوضع نقودهم في مكان ما كشركات توظيف الأموال. وأعتقد أنه علينا كمثقفين ومفكرين حين نتحاور حول القيمة العليا لمشروع الجابري أن نفكر كيف يمكن لهذا المشروع الفكري التقدمي أن يصل إلى الجمهور العادي.

محمد عابد الجابري

أشكر الأخ السيد يسين الذي أبي إلا أن يدشن قولاً جديداً انطلاقاً من القول المسجل في هذا الكتاب ويربطنا أكثر بهمومنا الحاضرة وبواقعنا المعاصر. أشاركه بطبيعة الحال هذه التساؤلات وهذه الهموم وإن كنت راضياً عن الطريق الذي اخترته وما أنجزته حتى الآن. لقد أثار الأخ يسين مسألتين غاية في الأهمية. مسألة ابستيمولوجية تتعلق بالمفاهيم ومسألة تطبيقية تتعلق بإيصال الفكر إلى الجماهير.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، الاشكالية التي طرحها الأستاذ السيد يسين هي ما مدى مشروعية التوظيف المبيّأ للمفاهيم الغربية في مجتمعاتنا. أعتقد أن حديث المشروعية هنا يمكن التخفيف منه أو الاستغناء عنه تماماً في البحث العلمي. فكل محاولة مشروعة، وكل اجتهاد مشروع. والمفاهيم أيّاً كانت هي قوالب، وهي أطر تستخلص من تجربة ما أو من تكثيف التجربة التي تخاض في هذا البلد أو ذاك، في هذا العصر أو ذاك. والمفاهيم الأوروبية مشتقة فعلاً من الواقع الأوروبي ومن التجربة الأوروبية. لكني آخذها كقوالب وأحاول أن أملأها من جديد. أنا شخصياً متمسك بالخصوصية وبالقومية لكني أيضاً أتمسك بالعالمية وبالإنسانية. فواقع أي مجتمع مهما كان لا بد أن يحمل قدراً من العام بقدر ما فيه من الخاص. والمفهوم الذي نستخلصه من تجربة أوروبية هو أساساً جزء من تجربة انسانية، لكن له دلالة تاريخية زمنية تتعلق بذلك المجتمع. فإذا استطعت أن آخذ ما هو عام فيما هو انساني ـ بالمعنى العام للكلمة ـ وأعطيه مضامين تاريخية وزمنية أخرى من واقعي أنا، فقد نجحت أو على الأقل حققت خطوة. وأعتقد أننا في هذه المرحلة مضطرون لهذا النوع من التعميم. لماذا؟ لأننا أمام اختيار محصور: إما أن نتعامل مع واقعنا بالمفاهيم الغربية كما هي ونسقطها كقوالب جاهزة، وهذا أصبح الآن مرفوضاً، وإما أن نتعامل معه فقط بمفاهيم تراثية وهذا اجترار وتكرار، وإما أن نبدع عالماً آخر من المفاهيم، وهذا ما لم نصل إليه حتى الآن. تبقى الاستفادة من منجزات الفكر المعاصر ومحاولة تبيئتها وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها. هذا طريق يمكّننا من اشتقاق مفاهيم جديدة وأعتقد أنه نوع من التلاقح الضروري على طريق النضج الذي نحن مطالبون به. وعندما استعير من دوبريه مفهوم اللاشعور السياسي، وألاحظ أن دوبريه يتحدث عن اللاشعور السياسي كما هو في فرنسا (عند الحزب الشيوعي الفرنسي بخاصة)، حيث السياسة في فرنسا وفي الحزب الشيوعي الفرنسي تخفي تحتها بنية قبلية دينية؛ فلكي نفهم السياسة هناك يجب أن نغوص لنصل إلى ما يؤسسها من تنظيم كهنوتي ديني. أما عندنا فهذا موجود على السطح كما بينت ذلك. لكن الجديد هو أن العكس يصدق علينا في تاريخنا في الماضي. ولكي نفهم «الدِّيني» عندنا لا بد من البحث عن أصوله السياسية. فإذا كان السياسي الآن في أوروبا مؤسساً لاشعورياً على

القبيلة والغنيمة، فكذلك «الديني» عندنا كان ولا يزال مؤسساً على السياسي وأعتقد أن هذا نوع من الجواب أو نوع من التخفيف من العيب الذي أبرزه الأخ محمود أمين العالم من أننا نفسر العقلاني باللاعقلاني. ها هنا لاعقلاني أحيل إلى شروطه العقلانية. وإذا كان من جدة في هذا الموضوع فهو أنه يحملنا جميعاً على التفكير في هذه الإشكالية وهو كيف نؤسس تفكيرنا على نوع من التعامل الديالكتيكي مع القوالب العلمية والمفاهيم العلمية الجديدة المستوحاة أو المستخرجة هناك ومع واقعنا. أنا فعلاً أتألم عندما يأتي شخص عربي يريد أن يقوم بدراسة ميدانية ويقول سأطبّق فيها نظرية فلان الأمريكي الذي قال كذا أو فلان... وهذا الفلان الذي تعامل مع واقع ميداني خاص اشتق منه فرضيته التي أراد أن يطبقها أو يجربها. فكيف نأتي نحن بهذه الفرضية ونطبّقها على واقعنا. عندما أقوم ببحث ميداني خالص يجب أن أستخرج من الواقع الميداني الذي أتعامل معه القوالب المتناسبة معه أو التي يعطيني هو إياها، وهذا ما أحاول أن أطبقه. ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطراً إلى أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدني بها. ولكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معنى آخر مع حياة جديدة بربطها بالمفاهيم الجديدة وهكذا. هذه العملية كما قلت في مدخل الكتاب تنطوي على أخطار كبيرة وأنا أول من يدركها ولكن لا بد من المغامرة، ومثل هذا النقاش في هذا الموضوع هو من الوسائل التي تمكننا من تجاوز المشكلة وتعميق رؤيتنا لها.

أنتقل إلى الموضوع الثاني الذي طرحه الأخ يسين والخاص بمقولته أن هذا مشروع يخاطب النخبة. فمع أنني لست نخبوياً لا في سلوكي السياسي ولا في تفكيري إلاّ أنني أميل إلى صحة قول غرامشي أو تمييزه بين مفكري المفكرين أو مفكري المثقفين وبين المثقفين العضويين. أنا أكتب لنخبة، أكتب لآخرين هم المثقفون العضويون الذين ينقلون هذا بلغتهم وهمومهم وظروفهم إلى الجماهير، فنحن محتاجون إلى تكوين كوادر فكرية، فالكوادر الموجودة الآن، أو المثقفون العضويون الموجودون الآن سواء في المسجد أو في التنظيمات الاسلامية أو في التنظيمات غير الاسلامية الماركسية وغيرها كلها مقولبة ضمن قوالب. وأعتقد أنه يجب إعادة النظر فيها ومن داخل كل فئة على حدة. كيف؟ أعتقد أن هذا النوع من الأعمال، أعني هذا الكتاب، يساعد فعلاً على حمل الكوادر والمثقفين العضويين في جميع هذه التنظيمات الاسلامية والقومية والماركسية وغيرها على مراجعة قوالبهم وتفكيرهم وتجديد تفكيرهم لينتجوا خطاباً جديداً يواجهون به الجماهير. يجب ألاّ نطمع في المستحيل. لا يمكن أن يكون الشعب كله على رأي واحد. هذا شيء مستحيل. فهناك فئات، وطبقات ومستويات ثقافية... الخ. ولكن ما نحن في حاجة إليه هو حد أدنى مشترك، وهذا الحد الأدنى المشترك لا نصل إليه إلا إذا استطعنا أن نجعل كل العاملين في أي ميدان

قابلين لنوع من الانفتاح، قابلين لنوع من مراجعة للدوغمائية السياسية. وهكذا نصل إلى الجماهير بخطاب جديد. وصدقوني أنني أجدُ في المغرب على الأقل وربما حتى في الوطن العربي ـ وأقول هذا دون فخر زائف ـ أن الشباب الاسلامي الذين يتصلون بي بكثرة يعترضون ويؤيدون ولكن ما يهمني هو أنهم يتحدثون معي بخطابي نفسه أي هم منخرطون معي في همومي نفسها وبكلامي نفسه؛ يحاولون أن يردوا علي من داخل مفاهيمي أحياناً، فهذا شيء مهم جداً، أي أننا نتواصل ونتحاور، بل صدقوني إذا قلت انه كُتبت في المغرب كتابات من الشباب الاسلامي بعضهم طلبتي في الفلسفة وأعتز بها ككتابات معارضة لكن أن تصدر من شباب إسلامي يتحدث معي بالمقولات نفسها وبالمفاهيم نفسها وبالجهاز المفاهيمي نفسه فلا أريد أكثر من هذا. فأنا أيضاً اسلامي مثله بهذا المعنى ولا فرق بيننا أن نختلف في الرؤى، ونختلف في الايديولوجيا، هذا شيء آخر، لكن على الأقل نحن في وادٍ واحد وليس أحدنا في وادٍ والآخر في وادٍ غيره. أعتقد أن هذه وسيلة من وسائل الوصول إلى الجماهير. يجب ألاّ ننتظر من واحد يتبنى مثل هذا المشروع أن يخاطب الجماهير، لكن أملي أن أكون قد خاطبت الجماهير بتوسط العاملين في صفوفها كمثقفين عضويين وبالضرورة لا بد من هذا الطريق. وشكراً.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن الأزرق، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **بدائع السلك في طبائع الملك**. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧ - ١٩٧٨. ٢ ج. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **شرح على السماع الطبيعي، لأرسطوطاليس**. تحقيق معن زيادة. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**. تحقيق محمد علي النجار. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ - ١٩٥٦. ٣ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ٤ ج؛ القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ٧ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٨.

ـــــ. **تهافت التهافت**. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

ـــــ. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**. تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران. القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨.

ابن وهب، أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم. البرهان في وجوه البيان. تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٦٧.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. الإمتاع والمؤانسة. اختار النصوص وقدّم لها ابراهيم الكيلاني. دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٨.

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء. المعتمد في أصول الدين. حقّقه وقدّم له وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية. تحقيق ودراسة محمد عمارة. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. (ذخائر العرب؛ ١٢)

بينس، س. مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.

التراث اليوناني في الحضارة العربية الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين. ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠.

الجابري، محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ـــــ. أضواء على مشكل التعليم في المغرب. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٣.

ـــــ. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. تكوين العقل العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤؛ ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

ـــــــ. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)
ـــــــ. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١؛ ط ٢. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٩؛ ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
ـــــــ. مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الايبستيمولوجيا المعاصرة. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦؛ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢. ٢ ج.
ـــــــ. من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧.
ـــــــ. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠؛ ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢؛ ط ٤. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.
ـــــــ، مصطفى العمري وأحمد السطاتي. دروس في الفلسفة. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٦٦.
الجامعة الأميركية في بيروت. هيئة الدراسات العربية. الفكر الفلسفي في مائة سنة. بيروت: الجامعة، ١٩٦٢.
الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. أسرار البلاغة في علم البيان. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة الترقي، ١٣٢٠هـ.
جمعة، محمد لطفي. فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٧.
دي بور، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط ٤. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
ديورانت، ول. مناهج الفلسفة. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.
ساباين، جورج. تطور الفكر السياسي. ترجمة حسن جلال العروسي، راشد البراوي وعلي ابراهيم السيد. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩ - ١٩٧١. ٥ ج.
السكاكي، سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. مفتاح العلوم. ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠.
الشرباصي، أحمد. **الغزالي والتصوف الاسلامي**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٦.
عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.
العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**. تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٢.
عيد، محمد. **الرواية والاستشهاد باللغة**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٦.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
ـــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩.
ـــــ. **تهافت الفلاسفة**. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٤ ـ ١٩٠٦.
ـــــ. **مشكاة الأنوار**. تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
ـــــ. **معيار العلم في فن المنطق**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. ط ١٠. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم**. تحقيق عثمان محمد أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.
ـــــ. **الألفاظ المستعملة في المنطق**. حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].
قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**. حقّقها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨.

كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر وعارف تامر. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦. ٢ ج.
ماسون ـ أورسيل، بول. الفلسفة في الشرق. ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧.
المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٨هـ.
مدكور، ابراهيم. في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. (مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١)
مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥. ٢ ج.
مونود، جاك. الصدفة والضرورة. (بالفرنسية).
ندوة ابن رشد، ابريل ١٩٧٨. الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية، ١٩٧٩.

دوريات

الجابري، محمد عابد. «المشروع الثقافي العربي الاسلامي في الأندلس: قراءة في ظاهرية ابن حزم.» مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدريد: السنة ٢٢، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤.
ـــــ. «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية.» الفكر العربي المعاصر: العددان ٢٧ ـ ٢٨، خريف ١٩٨٣.
ـــــ. «نقد العقل العربي في مشروع الجابري.» شارك في الحوار سعيد بنسعيد [وآخرون]؛ قدّم للحوار محمد وقيدي؛ إدارة محيي الدين صبحي. الوحدة: السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦.
«حوار محمد عابد الجابري مع فهمي جدعان.» العربي: السنة ٣٢، العدد ٣٧٠، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.
«حوار محمد عابد الجابري مع مجلة الثقافة الجديدة.» الثقافة الجديدة (المغرب): العدد ٢١، ١٩٨١.
«ندوة المستقبل العربي: العقل السياسي العربي.» شارك في الندوة السيد يسين [وآخرون]. المستقبل العربي: السنة ١٣، العدد ١٤٠، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abderrahmane, Taha. *Langage et philosophie.* Rabat: Publications de la faculté des lettres, 1979.

Aristote. *Les Seconds analytiques I* (271).

Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie.* Paris: Presses universitaires de France, 1935; 1960.

Corbin, Henri. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Gallimard, 1964. (Collection Idée)

Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie.* Paris: [s.n.], 1941.

Gautier, Léon. *L'Esprit sémitique et l'esprit aryen.* Paris: [s.n.], 1923.

Jambet, Christian. *La Logique des orientaux: Henry Corbin et la science des formes.* Paris: Seuil, 1983. (L'Ordre philosophique)

Masson - Oursel, Paul. *La Philosophie en orient.* Paris: Presses universitaires de France, 1945.

Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris: Vrin, 1859.

Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique.* 8ème éd. Paris: Calmann Lévy, 1925.

———. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques.* 2ème éd. Paris: Imprimerie impériale, 1858; 6ème éd. Paris: [s.n., s.a.].

———. *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883.* Paris: Calmann Lévy, 1887.

Robert, Paul. *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française.* Paris: Société du nouveau littré, 1970.

Schaff, Adam. *Langage et connaissance.* Paris: Anthropos, 1967.

Tatakis, Bacile. *La Philosophie byzantine.* Paris: Presses universitaires de France, [s.a.].

Tennemann, G.T. *Manuel de l'histoire de philosophie.* Traduit de l'allemand par Victor Cousin. 2ème éd. Paris: [s.n., s.a.].

Wensinck, Arent Jan. *La Philosophie de Ghazzali.* Paris: Adrian, 1940.

فهرس عام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

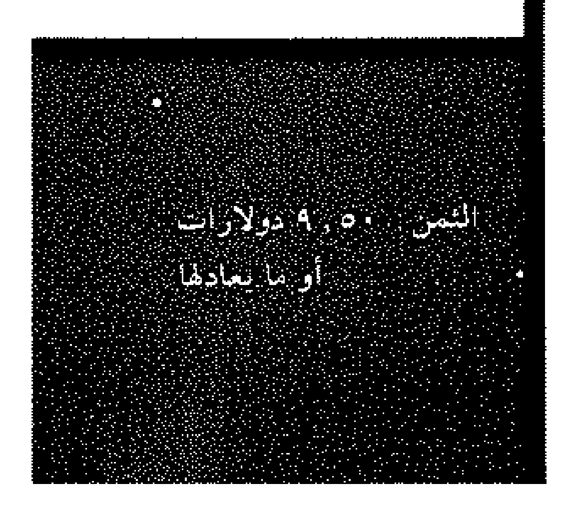
(و)

(ي)

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الاسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة منها:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامي، ١٩٧١.
- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
- الخطاب العربي المعاصر، ١٩٨٢.
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
- حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣